

التي نظمتها
جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية

المجلد الثاني

تحرير
د. عودة خليل أبوعودة

عمان – الأردن
١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

الطبعة الأولى
١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

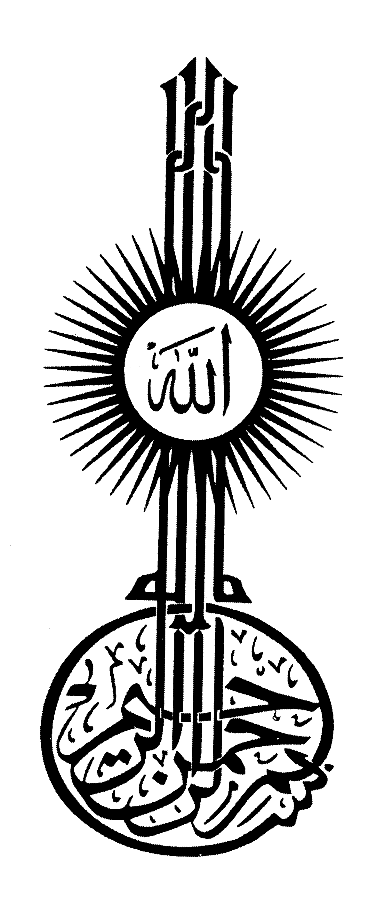
جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية

ص.ب ٩٤٨٩ عمان ١١١٩١ الأردن
هاتف ٤٦٣٩٩٩٢ ٦ ٩٦٢+ فاكس ٤٦١١٤٢٠ ٦ ٩٦٢+
E-mail: isra-jordan@yahoo.com

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(٢٠٠٧/١٢/٣٦٣٦)

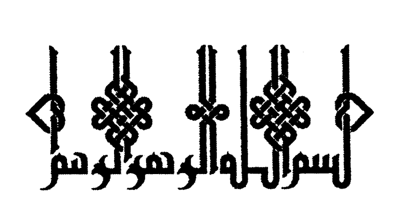
٢١١,٠٧
أبو عودة، عودة خليل
سلسلة المحاضرات والندوات التي نظمتها جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية.
تحرير عودة خليل أبو عودة. - عمان ٢٠٠٧
(٢٩٦) ص.
ر.أ. : (٢٠٠٧/١٢/٣٦٣٦).
الواصفات: /البحوث الدينية // الثقافة الإسلامية // الدراسات /

■ أعدت دائرة المكتبة الوطنية بيانات الفهرسة والتصنيف الأولية



الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين

وقل رب زدني علماً



﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥ ﴾

(العلق : ١ - ٥)

﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ۝٧٨ ﴾

(النحل : ٧٨)

المحتويات



مقدمة

بقلم د. عودة أبوعودة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله، سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى آله وأصحابه وأنصاره وأتباعه إلى يوم الدين، أما بعد، فهذه جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية تواصل مسيرتها، وتمضي في تحقيق أهدافها، فقد كانت منذ حوالي ربع قرن، وما زالت تتخذ المحاضرة الثقافية والندوة الفكرية، والمؤتمر العلمي أسلوباً ومنهاجاً لنشر العلم والمعرفة على أوسع مدى ممكن من الناس. فما يكاد يمر عام دون أن تعقد الجمعية مؤتمراً علمياً حاشداً يلتقي فيه الباحثون والمختصون من أنحاء الوطن العربي والإسلامي حول موضوع محدد ومحاور فكرية تتفرع منه، وكثيراً ما كانت جمعية الدراسات تشترك مع الجامعات الأردنية الحكومية والخاصة في تنظيم المؤتمرات وإدارتها. وما يكاد يمر شهر دون أن تُقام في قاعة الجمعية ندوة فكرية أو حلقة دراسية. أما المحاضرات فقد أصبحت سمة من سمات الجمعية، حتى أصبح من المألوف المعتاد أن يتوجه رواد الفكر والثقافة والأدب مساء كل يوم إثنين إلى قاعة الجمعية لشهود المحاضرة التي تكاد تكون راتبة في هذا اليوم، إلا في الظروف الطارئة التي تحول دون سير البرنامج باطراد تام.

وقد اعتادت جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، بالتعاون مع شقيقها التوأم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الذي تشترك معه في الشكل والمضمون، وفي المسير والمصير، وفي المقرّ، اعتادا أن ينشرا على الناس وقائع

المؤتمرات العلمية والحلقات الدراسية في كتب متخصصة لتعم الفائدة، وتتسع حتى تتجاوز حدود المكان إلى الفضاء العالمي الرحب.

وهكذا، صدرت عن الجمعية والمعهد، كليهما، كتبٌ عدّة اشتملت على الوقائع الكاملة لعدد من المؤتمرات العلميّة التي عقدت بالتعاون مع عدد من الجامعات الأردنية.

ثم إن الجمعية والمعهد أيضاً، أرادا أن يضعا المحاضرات والندوات التي كانت تعقد بإشرافهما، بشكل دوري، بين يدي الناس، في مختلف أنحاء العالم، فكان قرار نشر بعض هذه الندوات والمحاضرات في كتب متسلسلة، يُختارُ لكل كتاب عدد من المحاضرات، تمثل -قدر الإمكان- موضوعاً عاماً واحداً. وقد صدر في العام الماضي ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م، المجلد الأول من هذه السلسلة، وقد أشرف الأستاذ فاروق بدران على إخراجه وتحريره. وها هو ذا المجلد الثاني، تصدره الجمعية هذا العام ١٤٢٤هـ الموافق ٢٠٠٣م، ويتضمن عشر محاضرات تدور في معظمها حول مفهوم الحضارة وآفاقها وقضايا الحضارة الإسلامية، والصلة بين التراث والتاريخ، وطبيعة التفكير الديني والتفكير العلمي ومناهج التفسير والمفسرين في ضوء تطور العلم وتنوع أدوات المعرفة الإنسانية.

ونسأل الله عزوجل أن يبارك هذا العمل، وأن يجعل فيه خيراً يفيد الناس حيثما كانوا، إنه- جل شأنه- يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً.

والحمد لله رب العالمين.

المحرر

د. عودة أبو عودة

رسالة الجامعة في بناء الشخصية الحضارية

أ. د. إسحق أحمد فرحان
رئيس جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية
أستاذ دكتور في التربية وأساليب التدريس

أولاً: تمهيد

- الموضوع هام، والوقت قصير...
- وحديثي - هنا - ليس بحثاً علمياً شاملاً، بل هو مجموعة نظرات القصد منها إثارة حوار حول أبعاد المهمّة.
- أهمية الجامعة بوصفها مؤسّسة علمية عليا لنشر المعرفة، وإعداد شخصيّة الفرد، وخدمة المجتمع والأمّة.
- تزايد الجامعات في الوطن العربي، والملتحقين بها، والخريجين فيها، وأثرهم الفعّال في المجتمع.

ثانياً: يُمكن النظر إلى مدى كفاية الجامعة من زاويتين: الكفاية الداخلية والكفاية الخارجية.

الكفاية الداخلية: تتعلّق بالعملية التعليمية، وعلاقة المدرس بالطالب، وتهيئة المناخ التعليمي ومدى النجاح في تعليم الطالب وخدمته على أنه فرد صالح، وهي ليست موضوعنا اليوم.

والكفاية الخارجية: وتتعلّق بمدى خدمة الجامعة للمجتمع والوطن والأمّة، وترتبط بوظائف الجامعة عامة تجاه المجتمع من حيث:

أ. إعداد مختصين وفنيين لتلبية حاجاته التنموية والاجتماعية.

ب. تقديم الحلول العلمية للمشكلات التي تواجه المجتمع ليبقى في تطوّر متقدّم.

ج. الإسهام في توليد المعرفة ونشرها في المجالات المختلفة من أجل دفع عجلة التقدم العلمي لفائدة الإنسانية.

ثالثاً: لو ألقينا نظرة على مدى تحقيق جامعاتنا لهذه الوظائف اتجاه المجتمع، لوجدنا:

١- بالنسبة للوظيفة الأولى:

أنّها تخرّج اختصاصيّين وفنيين، ولكن الملاحظ أنّها لم تُسهم، بما فيه الكفاية، في عملية التنمية الاجتماعية والاقتصادية. ومن المظاهر على ذلك:

- وجود فجوة بين الحاجات الفعلية للمجتمع وبين البرامج الجامعية. ونرى- هنا- التوصية بإيجاد برامج جامعية تخطّط لتلبية حاجاتنا الخاصة، لا أن تكون برامجنا الجامعية اقتباساً أعمى لما هو موجود في الجامعات الأجنبية.
- يغلب على الاختصاصيّين الناحية النظرية ويعوزهم المهارات العملية والتطبيقية.
- ما زالت القيمة الاجتماعية مرتبطة بالاختصاص الذي يؤدّي إلى السّلطة، وما زالت النّظرة إلى العمل المهني والفني نظرة دونية؛ وثمّة كثير من الخريجين يتطلّعون إلى العمل الوظيفيّ أكثر من العمل الخاص والحرّ.
- نوعية التعليم ومستوى الإتقان في جامعاتنا العربية لا يرقيان إلى مستوى الطموح والأمل اللذين يرجى أن نحقق بالوصول إليهما النقلة النوعية المرجوّة.

٢- وبالنّسبة للوظيفة الثانية :

وهي تقديمُ الحلول العلمية للمشكلات التي تواجه المجتمع ليبقى في تطوّر وتقدّم، فنكاد نقول بأن الجامعات العربية مقصّرة جداً في هذا المجال، وتأتي مظاهر هذا التقصير علر النحو الآتي :

* بدأت الجامعات المعاصرة في البلاد العربية وفي مقدّمتها مصر، عندما بدأت الجامعات في اليابان، وكوريا، والصّين، وماليزيا، بدورها في تقديم الحلول العلمية للمشكلات الاجتماعية والاقتصادية والإسهام في دفع عجلة التنمية، فنجحت تلك الجامعات في حين ما تزال مصر والبلاد العربية متأخّرة صناعياً وتكنولوجياً.

* ما يزال تركيز جامعاتنا على التعليم التقليدي، ولم تنجح في تبنّي مشكلات المجتمع ضمن برامجها التعليمية، بحيث تكون الحلول العلمية لهذه المشكلات جزءاً أساسياً من برنامج الجامعة تجاه المجتمع.

* لا تزال بلادنا تستورد الخبير الأجنبي في معظم المجالات الحياتية، وحتى في عمل دراسات الجدوى الاقتصادية للمشروعات، ما زالت تستورد الخبراء الأجانب، على الرغم من وجود مئات الآلاف من أساتذة الجامعات ذوي الخبرات والكفاءات.

* ما تزال البحوث العلمية لأساتذة الجامعات موجّهة نحو التقنيات الوظيفية، ومحدّدة بموضوعات ليس لها علاقة بخدمة المجتمع، وثمّة آلاف من رسائل الماجستير والدكتوراه التي يحفظ معظمها على الرفوف، ولا يُستفاد منها في واقع الحياة.

* انعكاس التعليم الجامعي على تقدّم الصناعة والزراعة والتجارة في بلادنا، لا يتناسب مع عدد الجامعات وعدد الخريجين في هذه الجامعات.

٣- وأمّا بالنسبة للوظيفة الثالثة :

وهي البحث العلمي وتوليد المعرفة لخدمة المجتمع الإنساني : فإنّ جامعاتنا مقصّرة في هذا المجال . و تأتي مظاهر هذا التقصير على النحو الآتي :

١. قلّة عدد البحوث االعربية الأصيلة المعترف بها عالمياً ، وقلّة عدد الباحثين العرب العالميين ، وندرة الذين حصلوا منهم على تقدير عالمي .

٢. قلّة المُخصّصات المالية للبحث العلمي في الجامعات ، وقلّة التّسهيلات العلمية من مختبرات وتجهيزات للبحث العلمي .

٣. التركيز على دور الأستاذ الجامعي على أنه مدرِّس (ملقِّن) ، وعدم تشجيع دوره بوصفه باحثاً علمياً سواء من حيث النّصاب التّعليمي أو التّحفيز المادي .

رابعاً: وللجامعة في الوطن العربي والإسلامي ، بالإضافة إلى هذه الموضوعات العامة ، رسالة أساسية وهي بناء الشخصية الحضارية للأمّة ، التي تتمثّل في الأمور التالية :

١. ترسيخ عقيدة الأمّة وأيديولوجيّتها التي تُعطي الأمة تصوّرها الواضح عن الكون والإنسان والحياة من منظور إسلامي .

٢. نشر الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية المنبثقين عن التّصور الإسلامي للحياة ، وربطه بالمواقف العلمية في الحياة كما يُبيّنه العلماء والمفكّرون المسلمون .

٣. تعزيز استخدام اللغة العربية في الحياة العلمية والثقافية على أنها قالب لفكر الأمة وحضارتها .

٤. تنمية الاعتزاز بالصور الإيجابية المشرقة في التاريخ العربي الإسلامي وتراث الأمّة ، كإطار زمني للمسيرة الحضارية للأمّة .

٥. دفع عجلة التقدم المادي العمراني والتكنولوجي ، لإعمار الأرض ، وتسخير ما فيها لخلافة الإنسان على هذه الأرض .

خامساً: من الملاحظ أن جامعاتنا المعاصرة قد قَصَّرتْ في أداء وظيفتها العامة، وفي رسالتها الحضارية في بناء الشخصية الحضارية للأمّة.

ولذلك فجامعاتنا تعاني من أزمة حقيقية، كما تُعاني بعامة من أزمة فكرية وأزمات أخرى متنوعة.

ومن أسباب هذه الأزمة التي تحول بين جامعاتنا وبين تحقيق رسالتها الحضارية ما يلي:

١. عدم وجود النموذج الإسلامي للجامعة المعاصرة؛ فقد نشأ عدد من نماذج الجامعات التي لا تؤدّي إلى الهدف المنشود نتيجة للحالة الحضارية المتأخرة التي تحياها الأمة، فهناك:

أ) الجامعات التقليدية التي اقتصرت على العلوم الدينية، ولم تول العناية والاهتمام لعلوم العصر.

ب) الجامعات الغربية (التبشيرية والأجنبية) التي كونت طلائع الاستعمار الفكري لأمتنا، وواكبت الاستعمار الغربي السياسي والعسكري لبلادنا.

ج) الجامعات المستغربة، التي نشأت في عهود الاستقلال الوطني، على نمط الجامعات الغربية، أسماؤها عربية، ومضمونها أجنبي.

د) الجامعات التي تجسّم ازدواجية التعليم الديني والدنيوي، وبينهما فواصل بعيدة.

هـ) وقد يبزغ حديثاً بعض النماذج الإسلامية للجامعات التي تحاول أن تزاوج بين العلوم الشرعية والعلوم الكونية في إطار مفهوم التوحيد الإسلامي، والتأصيل لهذه العلوم، وهي أمل نرجو أن يتحقق ويكتب له تحقيق الأهداف المتوخّاة.

٢. أزمة الاستغراب والتغريب الفكري والحضاري :

- إنّ المبتعثين إلى جامعات الغرب لا يعودون وهم يتقنون علوم الغرب إتقاناً تاماً، بل يكتفون بتحصيل الشهادة، ومن ثمّ الوقوف عن التعلم؛ ولذلك يتحوّل علمهم إلى تبعية غربية،

- ورسالة الجامعة الحضارية في هذا المجال هي إتقان ما عند الغرب من علوم، والبدء بتوليد المعرفة في إطار نظامنا التعليمي، مع الانفتاح المنضبط على علوم الغرب وليس اتباعه دون وعي.

٣. أزمة الازدواجية في النظرة إلى المعرفة :

- نشأ في العالم العربي والإسلامي، بتأثير الاستعمار الغربي، نظام تعليمي غربي واقعي، هو النظام التربوي الإسلامي، ونشأت ازدواجية التعليم.

- ورسالة الجامعة الحضارية في هذا المجال هي توعية الأجيال بالتراث الإسلامي، وتمكينهم من العلوم الحديثة ومشاكل الأمة من منظور إسلامي، فيتخرّج بذلك جيل مُوحّد الشخصية، وموالٍ لدينه، ومتفاعل مع عصره.

٤. أزمة الاستقطاب :

وتتبدى هذه الأزمة في مظاهر عدّة، منها :

- الاستقطاب العلمي والموضوعي مقابل الأخلاقي. فالتركيز على العلم والتعليم والموضوعية، كأنها نقيض الاهتمام بالتربية الخُلقية، وهذه ثغرة كبيرة في التعليم الجامعي، إذا لم تضع جامعاتنا مَهمة التنشئة الأخلاقية للجيل جنباً إلى جنب مع التعليم النظري والعلمي.

- الاستقطاب الفكري والنظري مقابل العمل والتطبيق على مشكلات المجتمع.

- نتعلم النظريات والعلوم وقلما نطبقها في واقعنا، حتى البحوث العلمية قلما توجه نحو مشكلاتنا العلمية وخدمة المجتمع.

سادساً: بالإضافة إلى أسبابالأزمة الفكرية ومظاهرها التي تُعاني منها أمّتنا وجامعاتنا، هناك أزمات متنوعة، وتحديات صعبة تواجه أمّتنا في العصر الحاضر وتلقي بظلالها على الجامعة في تحمل مسؤوليات إضافية تجاهها، مثل:

- قضية تجزئة الأمّة والأمل في وحدتها.
- قضية التّخلف المتمثل في مشاكل الفقر والجوع والمرض والبطالة.
- قضية الشورى والديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان وسيادة القانون.
- القضية الفلسطينية وأخطار المشروع الصهيوني الاستيطاني التّوسعي.

ومن التساؤلات المسوغة التي يُمكن طرحها إزاء هذه القضايا ما يلي:

١. هل استطاعت جامعاتنا العربية مُعالجة حالة التجزئة الإقليمية التي قضتها معاهدة (سايكس بيكو) في بداية القرن العشرين؟ وهل قدّمت جامعاتنا العربية إسهاماً ملموساً إزاء هدف الوحدة العربية؟ أم أن روح التجزئة والإقليمية والطائفية هي أعلى اليوم بين مثقفينا الجامعيين منها بين آبائنا الأميين؟ وهل مثقفونا الجامعيون أقرب إلى مشروع الوحدة العربية، ويعملون له أكثر من العقود السابقة التي لم يكن فيها جامعات في الوطن العربي؟
٢. هل استطاعت جامعاتنا العربية الإسهام في حلّ مشكلات الفقر والجوع والمرض والبطالة، والإسهام -أيضاً- في معالجة حالة التّخلف الاجتماعي والاقتصادي، أم أن التعليم الجامعي لم يُسهم -كما ينبغي- في التنمية الشاملة والنهضة المأمولة للأمّة في المجالات الاجتماعية والاقتصادية؟

وهل حلّ التعليم الجامعي مشكلة البطالة أم أنّه رفعها إلى أعلى، حيث أصبحت هناك مشكلة بطالة جامعيّة؟

٣. هل ساهم التعليم الجامعي في تربية الأحرار، وفي التربية الديمقراطية، فأوجد أجيالاً من الشباب الذين يعتزون بكرامتهم وحريتهم، ويضحون من أجل حياة الحرية والشورى والديمقراطية وحقوق الإنسان وسيادة القانون، أم أن خريجي الجامعات كانوا كغيرهم ممن فقدوا حاسة الاتجاه، وفقدوا المبادأة في قيادة التغيير في مجتمعاتهم نحو الحرية، والعدالة الاجتماعية، والشورى والديموقراطية والحياة الأفضل؟

٤. وهل ساهمت الجامعات بالمطلوب منها في التوعية الوطنية ضد المشروع الصهيوني الاستعماري في المنطقة وأخطاره المستقبلية على مستقبل الأمة والوطن والعقيدة؟ وإلى أيّ مدى يُمكن أن تقوم الجامعات العربية بدورها المأمول في تثبيت مواقف الأمة ضدّ الهجمة الصهيونية والتصدي للتطبيع مع العدو الصهيوني في جميع مجالات الحياة؟ أم أن خريجي هذه الجامعات هم أقرب إلى التطبيع الثقافي مع العدو الصهيوني في جميع مجالات الحياة؟ أم أن خريجي هذه الجامعات هم أقرب إلى التطبيع الثقافي مع العدو الصّهيوني من الذين لم يتثقّفوا بالثقافة الجامعية؟

سابعاً: وفي ضوء ذلك كلّه، يُمكن تقديم توصيات في الإصلاح الجامعي يمكن أن تُسهم في قيام الجامعة بدورها المأمول في بناء الشّخصية الحضارية للأمّة، وهي:

١. إيجاد النّموذج الوطني الإسلامي للجامعة المعاصرة، الذي يُلبّي حاجات المجتمع والأمة، ويستند إلى الأصول الإسلامية المعتمدة، أي يجمع بين الأصالة والمعاصرة، ويتخطّى ازدواجية النّظرة إلى العلوم الشرعية والعلوم الكونية، إلى وحدة المعرفة بجميع صورها.

٢. الاهتمام بمواد بناء الأمّة في المنهاج الجامعي، وجعلها من المتطلبات الجامعية لكل طالب مهما كان اختصاصه (مواد أساسية في علوم الشريعة، واللغة العربية، والتاريخ الإسلامي والحضارة العربية الإسلامية) وهذه كفيلة ببناء الهوية العربيّة الإسلامية لدى الفرد والمجتمع، وصيانة منظومة القيم الإسلامية، ووحدة الفكر والتّصوّر.

٣. الاهتمام بتفاعل الجامعة مع حاجات المجتمع وتلبية خططه التنموية عن طريق التعليم والبحث العلمي:

- المجتمع يصرف ماله وجهده على الجامعة، وعلى الجامعة أن تردّ الجميل للمجتمع، فتلبي حاجاته الحاضرة والمستقبلية.
- لابدّ للجامعة في وطننا العربي أن تدرس القضايا الملحّة، مثل: قضايا النّفط والطّاقة، وقضايا المياه، وقضايا الزراعة والأمن الغذائي، وقضايا الاتصالات، والتقدم التكنولوجي.
- يعد التعليم العالي المستويات الثلاثة العليا من المستويات الخمسة التي يتألّف منها سلّم العلامة التي تحتاجها خطط التنمية الاقتصادية والاجتماعية.
- تبدأ التنمية بالإنسان وتنتهي بالإنسان، فالثروات الطبيعية التي حبانا الله -تعالى- بها، ليست كافية لسدّ الفجوة الحضارية بيننا وبين الدول المتقدّمة؛ ولذا ينبغي أن نفجّر طاقات الإنسان الحضارية الكامنة فيه، فنُعزّز فيه القيم المتّصلة بإيمانه وإرادته، والقيم التي تُحفزه على العمل والإنتاج، وإتقان العمل وإحسانه، وكذلك القيم التي تؤكّد ترشيد الاستهلاك وعدم التبذير والترف، وبذلك يكون الإنسان قادراً على مواجهة تحدي التخلف.
- وخلاصة القول: نريد التأكيد على التنمية الإنتاجية، وليس التنمية الاستهلاكية، ومما يؤسف له أن الدول التي تقدّمت بسرعة كاليابان،

وكوريا، والصين، استفادت من الجامعات في تكديس العلوم من أجل البناء، وأمّا جامعاتنا النامية فقد كدّست العلوم بغرض الاستهلاك.

- القاعدة العامة "إنّ الله لا يُغيّر ما بقوم حتّى يُغيّروا ما بأنفسهم" هي الأصل الكبير للتنمية والتقدم من منظور إسلامي؛ لما يتضمّنه ذلك من التربية النفسية ومن تغيير أنواع السلوك النفسي المستقر. وآيات التسخير فيها دلالات واضحة على دور المواد الخام والموارد الطبيعية في خدمة الإنسان "وسخّر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه". وكذلك إتقان العمل وإحسانه "إنّا لا نُضيع أجر من أحسن عملاً".

ب) الاهتمام بتوجيه البحث العلمي في الجامعات، حيث:

- يجب أن تتّجه جهود الجامعات العربية إلى البحث العلمي التّطبيقي الذي يخدم أغراض التّنمية من صناعة وزراعة.
- إنّ جامعاتنا تتفوق على جامعات الغرب، في المستقبل المنظور، في مجال البحث العلمي البحت، كما يمكنها أن تتفوق -أيضاً- على تلك الجامعات في مجال البحوث العلمية التطبيقية المتعلّقة بمشكلات مجتمعنا وقضايا التنمية في بلادنا.
- ضرورة توجيه رسائل الماجستير والدكتوراه إلى البحث في القضايا العملية التي تتعلّق بتنمية مجتمعاتنا الاجتماعية والاقتصادية، ضمن الخطط التنموية الشاملة للأمّة.
- ضرورة إيجاد التوازن بين الدراسات الجامعية لمستوى الدرجة الجامعية الأولى، والدراسات العليا للماجستير والدكتوراه، بحيث تكون في

حدود ٣٠٪ للدراسات العليا لإعداد العلماء الباحثين، وعدم الاعتماد الكلي في هذا المستوى على الجامعات الغربية.

- من أخطر ما يواجه عملية البحث العلمي، هجران الأدمغة العربية، والإسلامية أوطانها إلى الغرب، فتخسر بذلك الأمة زبدة عقولها المفكّرة وعلمائها بعد أن صرفت عليها الأموال الكثيرة، وتعرقل عجلة التنمية فيها، وتستفيد منها الدول المتقدّمة -هدية مجانية- في المزيد من التقدّم العلمي التكنولوجي.

٤. التأكيد على تربية الأحرار والتربية الشورية والديمقراطية للجيل، وذلك بالاهتمام بكرامة الإنسان وحرياته، وتعريفه بحقوقه وواجباته. فالذي يقوم بالبناء الحضاري للأمّة هم الأحرار وليس العبيد.

٥. التأكيد على المنهجية العلمية في التفكير، وصياغة العقل المسلم. فبالعلم واستخدام العقل تبنى الحضارات، وبهذا تُسهم الجامعات في بناء الشخصية الحضارية للأمة.

٦. الجامعة هي قمّة الهرم التعليمي، التي تخرّج القيادات الإدارية على جميع المستويات، التي تقود بدورها عملية التغيير في المجتمع نحو الأفضل. ومن أهمّ مشكلاتنا في العالم العربي اليوم هو أزمة القيادات. والإدارة الناجحة هي سرّ التقدم الحضاري في العصر الحديث.

٧. الخطر الصهيوني المعاصر، من أهمّ عوائق التقدّم الحضاري لأمّتنا؛ لذا فإن بناء الشخصية الحضارية للأمة ينبغي أن يتضمّن، قطعاً، التّصدي للتّطبيع الثقافي مع العدو اليهودي، والحيلولة دون اختراقاته الخطيرة لحصوننا الثقافية. ومن هنا فإن من مسؤوليات جامعاتنا الوطنية أن تتصدّى

للمشروع الصهيوني بكل إمكاناتها؛ لتحول دون التلوث الفكري والثقافي الإسرائيلي لتراثنا وثقافتنا المعاصرة.

٨. وأخيراً، لن تستأنف المسيرة الحضارية للأمة، وهي مجزّأة الأوصال، معرّضة لأخطار التّجزئة والتقوقع؛ ولذلك لا مناص من قيام الجامعة بدورها المأمول في نشر تراث الأمّة، وتنقيته من الشوائب، وتوحيد فكرها إزاء القضايا المصيرية، والوصول إلى وحدة اقتصادها، وأوطانها، لتعود أمّة واحدة موحّدة، كما وصفها الله تعالى في محكم كتابه (إنَّ هَذه أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون)، (وَاللَّهُ غَالبٌ عَلَى أَمْرِه ولَكنَّ أَكْثَر النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ)صدق الله العظيم.






جمعية الدراسات والبحوث الإسلاميه والمعهد العالمي للفكر
ترحبان بالضيوف الكرام



أ. د. عماد الدين خليل
استاذ التاريخ الإسلامي، عميد كلية الآداب بجامعة الموصل

أيها الأساتذة الكرام والأخوة الأحبة، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. منذ ما يزيد على الستين عاماً، وجامعاتنا ومعاهدنا ومؤسساتنا الثقافية والأكاديمية تتعامل مع الحضارة الإسلامية بشكل قد ينطوي على كثير من الخطأ، وظلت هذه الوقفة الجانحة مستمرة على هذا المدى الطويل، دون أن نحاول يوماً أن نبحث عن بديل أكثر قدرة على توصيل شخصية الحضارة الإسلامية، وتميّزها بين الحضارات إلى عقل الطالب الجامعي أو المثقف عموماً. وقد آن الأوان لأن نحاول تعديل الوقفة، وهي مجرد محاولة قد تخطىء وقد تصيب، ولكن المهم أن تحركنا جميعاً من حالة السكون، التي تعاني منها طرائق تدريس الحضارة الإسلامية، إلى حالة أكثر طموحاً؛ من أجل إيجاد المنهج الملائم لتوصيل هذه الحضارة، ولتبين ملامحها.

ونعرف أنه يعتمد في المعاهد والجامعات منهج يمكن تسميته بالمنهج التفكيكي للحضارة الإسلامية، ففي سنة تُدرّس الأنشطة الاقتصادية لهذه الحضارة، وفي سنة أخرى تدرّس النظم الإدارية، وربما في سنة ثالثة تدرّس الأنشطة العلمية، وفي السنة الرابعة العمرانية، وهكذا يجد الطالب نفسه قبالة حضارة مفككة الأوصال، لارابط بينها، تدرّس كقطع غيار، لا يكاد الطالب يتبين عبر سنواته الأربع الملامح الشمولية، التي إذا استطعنا أن ننظر إلى

الحضارة من فوق نظرة شمولية، تستطيع أن تلمّ أطرافها وتتابع بدءها وصيرورتها، ثم صعودها قمة المنحنى، ثم انهيارها ووصولها إلى ما وصلت إليه في القرون الثلاثة الأخيرة.

ستكون النتائج أكثر سلامة بكثير من هذا الركام الذي يدفع إلى الطلبة دفعاً عبر سنوات أربع. وتصبح عملية تدريس الحضارة أحياناً عرضاً جافاً لمنظومة الدواوين التي شهدتها عصورنا الإسلامية، وحيناً آخر ركضاً لاهثاً وراء النشاط الزراعي أو التجاري أو الصناعي أو الحرفي، وحيناً ثالثاً متابعة للوزراء وهم يتقلبون بين الصعود إلى السلطة؛ بالتعيين حيناً وبالتآمر وبالرشوة حيناً ثانياً، وتصير الحضارة ركضاً وراء المحتسب وهو يتجول في الأسواق لمعاقبة المخالفين. وحتى على المستوى العمراني الصرف تصير قياساً لطول هذه المنارة أو عرضها، دون محاولة تبين ماذا تريد أن تقوله عمارتنا الإسلامية، للتعبير عن الرؤية الإسلامية للكون والعالم والأشياء.

وشيء غريب أن يأتي رجل معماري كـ(أولغ غربار) ليقول: (بأن المعمار الإسلامي هو نقل فني لرؤية الإسلام الكونية للعالم والمصير)، وكأنه قد اكتشف اكتشافاً بأن قدرة الفن الإسلامي بزخارفه وخطوطه ومعطياته وسياسته العمرانية تقول شيئاً يحمل العقيدة التي ينتمي إليها، أو ينبض بمطالب العقيدة، في حين أن طلبة الآثار عندنا، وطلبة الدراسات العمرانية ممسكون بأجهزة القياس ويعطوننا أشياء مادية صرفة؛ عن طول المنارة وعرضها والأشكال الخارجية لزخرفتها.

لقد آن الأوان أيها الأخوة الأحبة أن نتجاوز هذا، وأن نقدم الحضارة الإسلامية بصيغة أخرى قد تكون أكثر -كما قلت- قدرة على تحديد هذه الملامح. بالتأكيد قد تسألون عن الجانب الكمي، لأن الجامعات كمؤسسات

أكاديمية، معنية بتوصيل أكبر كم ممكن عن جانب من الجوانب المعرفية في الحضارة الإسلامية، ولكن يجب ألاّ يكون هذا على حساب الجانب النوعي، وعلى حساب البحث عن الرؤية، والبحث عن الملامح الأساسية لهذا الجانب، أو ذاك من جوانب الحضارة البشرية في ظلال الحضارة الإسلامية.

فنحن إذاً بحاجة إلى أن نبحث عن المنهج الذي يمكننا من تبين نبض هذه الحضارة، وهو لن يكون إلاّ نبضاً إسلامياً، هذا الذي نريد أن نصل إليه. إن المنهج التفكيكي قاد طلبتنا، وحتى الأساتذة أنفسهم إلى دهاليز الضياع، وفك الارتباط بين الإسلام وبين الحضارة التي صنعها، فوصلنا إلى حالة التفسير الميكانيكي للحضارة الإسلامية، كما يقدم على سبيل المثال (فيليب حتي) في كتابه: «تاريخ العرب المطول»، فهو يقدم منهجاً تفكيكياً يقول: «بأن الحضارة الإسلامية لم تتشكل نويّاتها الأولى إلاّ في منتصف العصر الأموي، وهذا التشكل لم يكن سوى تجميع لقطع من حضارات عالمية أو محلية؛ من اليونانية أو الهيلينية أو الروماتية أو البيزنطية حيناً، ومن الفارسية أو الهندية أو الصينية في حين آخر، ومن النبطية والأرامية، وبقايا الأديان الموجودة في المنطقة التي كانت تقدم بعض اللمسات الحضارية كالصائبة وغيرها». فالذي يقرأ ما كتبه (فيليب حتي) في تاريخ العرب المطول عن حضارتنا الإسلامية، يجد أنه يقدم لنا قطع غيار، وأنه لم يكن للعرب المسلمين المنطلقين من جزيرتهم إلى العالم برؤية جديدة، وبثوابت قرآنية ونبوية قديرة، وبتأسيسات حضارية، كما سنجد أنهم ما كانوا قادرين على إنشاء حضارتهم ابتداءً من أنفسهم، وإنما استعاروها ومارسوا نوعاً من الكدية الحضارية مع الحضارات الأخرى، ولملموها من هنا وهناك وصنعوا حضارتهم. في المنهج التفكيكي المعتمد في جامعاتنا، سنرى أننا وصلنا إلى ما أراد فيليب حتي أن يقوله، وهو: «تأكيد متواصل من خلال أساتذة هذه المادة في بعض الأحيان، أو في كثير من

الأحيان على عناصر الارتباط بين كل قطعة غيار في حضارتنا الإسلامية، وبين أصولها اليونانية أو الهيلينية أو الرومانية أو البيزنطية أو الفارسية، أو الهندية، إلخ». وتضيع حضارتنا ولا نكاد نتبين من ملامحها الأساسية شيئاً.

فلنتعاون معاً على تخيل منهج رباعي التكوين، قبل أن أدلف إلى التفاصيل لكل قسم من أقسامه الأربعة التي تدرّس في سنة من سنوات الدراسة الجامعية الأربع، في السنة الأولى: يمكن أن تنصرف المهمة في تدريس الحضارة الإسلامية إلى تأسيسات، إلى ما يسميه فلاسفة التاريخ ومفسروه بنشوء الحضارات، كيف نشأت حضارتنا الإسلامية، بدلاً من أن تضيع هذه الحلقة التأسيسية الأولى، التي ستتبين فيها بالتأكيد كل تأثيرات الإسلام، وشبكة شروطه التي شكلت هذه الحضارة ابتداءً، بدلاً من أن نضيعها أو نغفلها، علينا أن نعتمد سنة بكاملها لتأكيد هذه المسألة الأساسية في حضارتنا، وهي المسمّاة في المصطلح الحضاري بنشوء الحضارة الإسلامية.

وفي السنة الثانية، يمضي العمل التدريسي إلى نمو الحضارة الإسلامية، متابعاً المعطيات والوظائف والخصائص. هذه السنة الثانية، في حقيقة الأمر، أعطيت لأربع سنوات في التعليم الخاطئ، في الوقت الذي لا يتجاوز مطلب كهذا أكثر من سنة، حتى تعطي الفرصة في السنوات الأخرى للحلقة التأسيسية، حلقة النمو والانحلال والسقوط، التي نتعلم منها أكثر بكثير مما نتعلم من مراحل البنيان والصعود، لأن الخطأ هو الذي يعلمنا أن ما نعانيه عبر القرنين الأخيرين من تهافت وانحلال حضاري، يجب أن نبحث عن جذوره الأولى في سنة بكاملها، يعطى فيها الطلبة ويبصّرون بشبكة الأسباب التي قادت إلى سقوطهم الحضاري، وربما -وبعد أن يكون الطلبة قد بلغوا نهاية الشوط في السنة الرابعة- تكون قدراتهم العقلية قد آذنت بتقبل فكرة مستقبل الحضارة الإسلامية، والمشروع الحضاري الإسلامي، وتحديات الحضارة

الغربية، والحوار بين الثقافات، والصراع بين الحضارات، والغزو الفكري، وقدرات الحضارة الإسلامية على المشاركة في المصير.

أربع سنوات تقسّم فيها حضارتنا منهجياً إلى أربع مراحل، كل مرحلة تُعنى بجانب أفقي من هذه الحضارة، وليس بمتابعة مفردة منها بشكل عمودي، مما يؤدي بها إلى أن تتفكك وتضيع. فالنمو بوظائفه وخصائصه ومشاركته العالمية والانحلال والسقوط، ثم الاحتمالات الراهنة والمستقبلية، في هذه الحضارة القديرة من بين كل الحضارات الأخرى على أن تتشكل ثانية وثالثة ورابعة، لأن شبكة الشروط التي أسستها أول مرة، وهي مؤكدة في كتاب الله وسنة رسوله، عليه الصلاة والسلام، قديرة على أن تمارس الفصل نفسه في القرن العشرين أو في القرن الخامس والعشرين.

فمن أجل أن نستعيد ثقتنا بأنفسنا، وبقدرتنا على استعادة حضارتنا الإسلامية بصيغة أكثر معاصرة بالتأكيد، وبصيغة أكثر قدرة على التواصل مع القرن العشرين الذي نعيش فيه، وليس مع القرن الخامس عشر أو العاشر، يجب أن نتذكر أن الحضارات التي انطوت وهي إحدى وعشرون حضارة تقريباً، لن تقوم لها قائمة بعد انطوائها، لأن الثوابت التي شكلتها كحضارة فينيقية أو يونانية أو مكسيكية أو بوليزية أو هندية أو صينية، لم تكن قديرة على تجاوز تحديات الزمان والمكان، إنما كانت تأثيرات مرحلية أنشأت حضارات مرحلية، فإذا ما انطوت هذه الحضارات فلن يكون في مقدور أي قوة في الأرض أن تعيدها مرة أخرى.

النشاط التاريخي في الجامعات-وحتى في مراحل الدراسات العليا- ينطوي بالضرورة على بعد تربوي. فنحن لم نفعل شيئاً إذا أعطينا علماً صرفاً لطلبتنا في هذا الأتون الملتهب من نظريات تطرح في سياق الصراع الحضاري، والنظام العالمي الجديد، الذي يحمل بطانة تاريخية بالتأكيد، كنظرية

(فوكوياما) المتعلقة بنهاية التاريخ وهي تنطوي على فكرة إلغاء الذاكرة التاريخية، والصراع الثقافي والحوار بين الثقافات، وفكرة التقارب والتباعد والشمال والجنوب، إلخ. وفكرة (توينبي) التي تقول بانتهاء الحضارات التاريخية، وأنه لم يبق منها سوى ست حضارات تلهث بأنفاسها، وهي تلاحق الحضارة الغربية، وتكاد تندمج فيها وتضيع. علينا أن نعطي لطلبتنا رؤية متبصّرة لموقعهم الحضاري، ما الذي كانت عليه، وما الذي دفعها إلى التشكّل، ومكّنها من أن تأخذ بزمام العالم؟ ما الذي أعطته هذه الحضارة؟ ما خصائص هذا العطاء؟ ما وظائفها العالمية يوم ذاك؟ ثم ما العوامل التي انحرفت بها صوب منحدر التلاشي والاضمحلال والسقوط؟ دون أن نجامل أنفسنا أو نضحك على أنفسنا ونقول: إن الحضارة الإسلامية ما تزال قائمة وواعدة!! حضارتنا الإسلامية بمواصفاتها في دورتها الأولى انطوت، وعلينا أن نبحث عن أسباب الانطواء، من أجل أن نجعلها قديرة على الانبعاث والتشكّل من جديد، وفق مواصفات غير التي كانت عليها بالتأكيد أيام تشكلها في دورتها الأولى.

هناك بعض الباحثين والمفسرين للتاريخ يحذرون من الإلحاح في المنهج الشمولي، وليس في المنهج التفكيكي في دراسة التاريخ، المنهج الذي يتابع الحضارة كما لو كانت شخصية حيوية مستقلة الملامح لها بدء، ولها قدرة على التنامي المتماسك، ولها تفتت وضياع كما لو كانت شخصانية التكوين؛ أي تحمل بصمات هي غيرها في الحضارات الأخرى. والمعرفة الإنسانية معرفة احتمالية، دائماً الوجه الواحد ينطوي على جانبين، ويجب علينا ألاّ نلح في التأكيد على نقطة ما، خشية أن ننزلق باتجاه الجانب المضاد. فإلحاح الغربيين على الرؤية الشمولية للحضارات، قاد (توينبي) إلى تأكيده المعروف الذي تعرض لانتقادات كثيرة إلا أن كل حضارة تتميز بالضرورة عن أية حضارة

أخرى في العالم، وأن كل مفردة في الحضارة الواحدة تنبض -كما لو كانت محمولات في الجينات الوراثية- بالإحساس نفسه، بالرؤيا نفسها، بالتوجه نفسه، وهذا مثلاً ما بينه (سوركن) الذي درس (توينبي) بشكل دقيق، فقال: بأن الإلحاح في هذا الموضوع باعتبار أن الحضارة شخصية مستقلة تنبض بالشيء نفسه على الدوام، وأنها تختلف في تعميمها عن الحضارات الأخرى، وضع جدراناً عازلةً بين الحضارات الأخرى، كأن نقول بأن الحضارة الغربية عقلانية، والشرقية وجدانية فهذه مسألة لا يمكن التسليم بها بشكل جاد، لأن الحضارة الإسلامية نفسها عقلانية ووجدانية وروحية وجسدية في الوقت نفسه. ودافع (شبنجلر) في تفسيره الإحيائي للتاريخ، الذي يقوم بتشبيه الحضارات كما لو كانت أنشطة بيولوجية، ببذرة تشق الأرض لكي تتنامى، ثم تهيج وتصفر ثم تكون حطاماً، ففي هذه الناحية ألحّ (شبنجلر) على تشبيه الحضارات كما لو كانت في نسق حياتي كما يحدث في عالم النبات والحيوان؛ أي النسق البيولوجي، إلى درجة أن يتوجه باحث غربي إلى رفض الشمولية في تفسير التاريخ، والعودة إلى تفسير التاريخ بالمنهج التفكيكي، وهو ما فعله (كارن فوكر) عندما نادى بعقم المذهب التاريخي.

يقول (كارن فوكر): "فالغربيون على ما قدموا من عطاء، وما تألقوا فيه، لهم أخطاء في مذاهب الفكر، وإحداها أنهم يذهبون من موقع معين إلى موقع النقيض الآخر بزاوية ١٨٠ درجة، فمن الوجودية التي سقطت في نهاية الأمر، إلى الماركسية التي سقطت هي الأخرى، ومن الفرويدية التي تفسّر كل الدوافع بالتفسير الجنسي، إلى العقل الجمعي الذي يقود الناس كما لو كانوا قطيعاً تسوده إرادة غير مرئية، إلى الرؤية المثالية لهيغل التي تحرك العالم كما لو كانت انعكاساً لفكرة مجردة، لا يستطيع المرء أن يتبين أبعادها". هذا التنقل من حال إلى حال هو الذي جعل دارسي الحضارة يميلون إما إلى دراسة

تفكيكية للتاريخ، أو إلى دراسة صارمة في منهجيتها. وليس هذا ولا ذاك فنحن نستعير الرؤية الشمولية، من أجل تبين معالم الحضارة الإسلامية، خشية أن تقع في الخطأ المضاد وهو التفكيكية، التي تخرج الطالب وهو لا يملك اعتزازاً بحضارته، وبقدرتها على الإضافة والإغناء بشخصيتها المتميزة عن الحضارات الأخرى، بمكوناتها التي نجد انعكاساً لها في أي حضارة أخرى.

إذن فالمنهج الرباعي يمكن أن يوظّف في السنوات الأربع؛ لتقديم رؤى للحضارة الإسلامية أكثر مقاربة، فما يهمنا بالدرجة الأولى متابعة أمرين أساسيين هما: مدى انعكاس الرؤية الإسلامية في كتاب الله وسنة رسوله على تكوين الحضارة الإسلامية وتركيبها، والعوامل التي قادت هذه الحضارة إلى السقوط، من أجل أن نبدأ بداية جديدة. ولا نستطيع أن نبدأ بداية جديدة من فراغ، فلا بد من أن نجد البدائل المعادلة للسلبيات، التي وقعنا فيها عبر القرون الأربعة الأخيرة، من أجل أن نضع خطانا على الطريق المستقيم.

لنبدأ أيها الأخوة الأحبة بالمرحلة الأولى التي يمكن أن تُعطى لطلبتنا في السنة الجامعية الأولى، وهي مرحلة التأسيسات. فلو عاينّا حال العرب قبل الإسلام لما وجدنا لديهم حضارة مهما قيل إنهم كانوا متحضرين. في العراق كانوا عالة على الفرس، وفي الشام عالة على البيزنطيين والهيلينية القادمة من رحم اليونان، وفي الجزيرة العربية الجنوبية قامت محاولات أولية لتشكيل حضارة، لكنها لم تصل إلى نتيجة في نهاية الأمر، لأنها تفككت قبل أن تعطي ثمارها الناضجة وتستوي على سوقها. في المناطق العربية الوسطى في مكة المكرمة والمدينة المنورة معطيات شعرية، وبعض الأنشطة التي لا تكاد في مجموعها أن تنشئ حضارة ذات ملامح مستقلة. فالحضارة الإسلامية نشأت مع مجيء الإسلام، علينا أن نتابع مرحلتين في نشوء الحضارة الإسلامية؛

المرحلة الأولى: المرحلة التي أعطيت فيها الأولويات للتأسيسات العقدية ومجابهة التحديات، والتي يرى فيها معظم الدارسين تعليقاً زمنياً للبعد الحضاري، وكأنهم يريدون أن يقولوا بأن الخمسين سنة الأولى من عمر الإسلام، لم تكن قد وضعت الخطوات الأولى على طريق الحضارة. فالمسألة فيها إغفال كبير في أن التأسيسات الحضارية التي نفذّها كتاب الله وسنة رسوله ﷺ هي بطبيعتها فعل حضاري، وأن ما تم في منتصف القرن الأموي من تعريب الدواوين وإنشاء دواوين جديدة، وبعض الأنظمة الإدارية التي ابتكرت ابتكاراً وتم فك الارتباط بين العرب والمسلمين وبين الحضارات المجاورة، التي يقولون إن الحضارة الإسلامية بدأت من هناك؛ هي فكرة يجب أن يعاد النظر فيها مرة ومرتين وثلاثاً، لأن التشريق الأول والبذرات الأولى للحضارة الإسلامية، وضعت في اللحظة الأولى، التي تنزّل فيها الوحي الكريم بالآيتين المتعاقبتين اللتين تقولان أولاهما: ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم مالا تعلمون، وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة، فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين﴾ (البقرة: ٣٠-٣١).

هذا يحل لنا مشكلة الصراع المستمر في التاريخ الإسلامي حتى على المستوى السياسي، فالدم المسفوك على مدى التاريخ الإسلامي الذي يؤرق بعض الضمائر الإسلامية، ويدعوهم إلى القول كيف نحن المسلمين تحدث فينا صفين والجمل؟ وكيف تقوم الوقائع وتقوم دول وتسقط أخرى؟ ففكرة الصراع والاقتتال مركوزة في جبلة بني آدم؛ مسلمين كانوا أم غير مسلمين، ففي فكرة الصراع والاقتتال يقول تعالى: ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض﴾ (البقرة: ٢٥١) وقوله أيضاً: ﴿ولو شاء ربك لجعل

الناس أمة واحدة﴾ (هود: ١١٨) إلى آخر الآيات، التي تؤكد التغاير في صميم التكوين البشري.

فما يحدث عندنا هو أنه في الآية المباشرة التي تلي هذه الآية تأكيد على الثوابت الحضارية، من أن التاريخ البشري سوف يمضي نحو الأحسن الأرقى، منذ تسلّم آدم مفاتيح المعرفة البشرية؛ بتعلمه الأسماء كلها، فنحن من بداياتنا الأولى التي تنزل فيها الوحي الأمين على رسول الله ﷺ، ليس بفعل ناف، يقول: لا تقتل لا تسرق لا تزني، إنما بفعل إيجابي مؤسس منشئ هو كلمة إقرأ. ثم تأتي بعدها مفردة القلم، التي تحمل دلالتها الحضارية بكل تأكيد. بعد تدفق هذه المعطيات القرآنية النبوية، نجد أنفسنا قبالة منظومة من الأفعال التي هي في صميمها أفعال حضارية، فعلى سبيل المثال تأكيد التوحيد المطلق لله في مواجهة الشرك والتعددية فعل حضاري، والوحدة قبالة التجزئة فعل حضاري، والأمة قبالة العشيرة فعل حضاري، والدولة قبالة القبيلة فعل حضاري، والمعرفة المؤكدة في القرآن عبر نسيجه جميعاً وفي أحاديثه ﷺ قبالة الجهل والأمية فعل حضاري. والتأكيد على المنهج واعتماد الخبرة الحسية العقلية، والتريث في التعامل مع ظواهر الأشياء، وعدم الإسراع بالوصول إلى نتائج قبل نضج المحاولة، في مجابهة الخرافات والأوهام والظنون والأهواء كلها أفعال حضارية. فكم من آيات في القرآن الكريم تعلن حملتها المؤكدة على الظن والهوى والانحياز والتسرع والأوهام. نحن إذن قبالة نسيج من الأفعال الحضارية التي أعطتنا شبكة من الشروط التي آذنت بنشوء هذه الحضارة منذ لحظاتها الأولى. لا بل نحن نمضي إلى أبعد من هذا، فنجد أنفسنا قبالة منظومة أخرى من المعطيات، أكدت في عصر الرسالة التي يقول عنها بعض الباحثين والمستشرقين، «إن حضارتنا بدأت منذ منتصف العصر الأموي، وإنها حضارة تستمد مقوماتها من الغير». إذن، نستطيع أن نصل إلى

عقل الطالب الجامعي في السنة الأولى، من خلال التأكيد على شبكة الشروط التي أنشأت هذه الحضارة، وليس أي حضارة أخرى. هذه الشبكة القادمة من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ.

هنالك أيها الأخوة منظومة أخرى من المعطيات الحضارية. كم في القرآن الكريم من دعوة إلى الإصلاح وحملة على التخريب والإفساد؟ كل النبوات جاءت لترفع شعار الإصلاح، ولكي تجابه الإفساد في الأرض. وكم من دعوات إلى التحرير؟

فالقرآن الكريم يقول: ﴿تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تُسألون عمّا كانوا يعملون﴾ (البقرة: ١٣٤-١٤١). ثم يُدين الجاهلين الذين ألفوا آباءهم على طريق، فهرعوا على هذا الطريق وأشاحوا عقولهم وأبصارهم عن أي نداء لرسول الله ﷺ، في قيادتهم إلى طريق مستقبلي جديد؛ «بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون» (الزخرف: ٢٢) وفي الآية الأخرى التي تليها «قال أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون» (الزخرف: ٢٤) فهذه رؤية رجعية إلى الوراء. مجيء الرؤية الإسلامية -واسمحوا لي باستخدام كلمة تقدمية- لكي تقود الناس من حالة التقليد للآباء والأجداد إلى حالة الانطلاق دائماً إلى الأمام. وهناك دعوة في القرآن الكريم تحض على الإمساك بتلابيب المكان. فعندنا مبادئ الاستخلاف والتسخير. فما الذي تعنيه إن لم تكن تعني محاولة جعل المسلم في قلب العالم، من حيث إن هذا العالم مسخر له، ومن حيث إن هذا الإنسان استخلف عن الله في هذا العالم.

فأمامنا مبادئ قرآنية لا تتحقق إلاّ من خلال فعل حضاري، لن يكون لمبدأ الاستخلاف العمراني في هذا العالم، ولن يكون لمبدأ التسخير في كتاب الله من معنى أو مغزى، ما لم ينعكس بصورة فعل حضاري دائم الصيرورة.

حتى مع الإمساك بتلابيب المكان دعوة إلى الإمساك بتلابيب الزمان (من تساوى يوماه فهو مغبون)، (إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة، فاستطاع ألاّ تقوم حتى يغرسها، فليغرسها، فله بذلك أجر). الفاعلية مستمرة بدعوة رسول الله ﷺ، وهي مسألة من عصر النبوة، فلم نستشهد بوقائع من العصر الأموي على إعمار الحياة، وتنمية الحياة بالزراعة والخضرة الواعدة، الفسيلة تحمل دلالتها بالتأكيد على كل نشاط حضاري في هذا العالم، فيجب ألاّ يصدنا عن الإبداع الحضاري أي تحسس لما يمكن أن يأتي به مستقبلاً، حتى لحظة النفخ في الصور، إذا كان بمقدورنا أن نزرع الحياة وأن ننميها حضارياً، فعلينا أن نفعل ذلك بأمر رسول الله ﷺ. حيثما تلفتنا وجدنا أمامنا مجموعة من المعطيات، هي بمثابة رسم شبكة من الشروط التي قالت للناس: ها هو الظرف التاريخي الذي نشأت فيه حضارة إسلامية.

وقد انشغل المسلمون بعض الوقت عن تحويل هذه الشروط الحضارية إلى فعل شيء منظور، وإلى مؤسسة أو نشاط إداري، أو نشاط اقتصادي، أو تعريب في الأداء اللغوي، إلخ؛ لأن هناك تحديات جابهتهم، لها أولويات معينة، فهناك الدعوة في العصر المكي، والدولة في العصر المدني، والردة في القسم الأول من العصر الراشدي، والفتنة في القسم الثاني من العصر الراشدي. ومع هذا وذاك الفتوحات التي كانت تستهدف تهيئة العالم وتمهد الطريق لإقامة حضارة، تستهدي بهدي الله وتنفذ كلماته في الأرض. فإذا حدث بعض التعليق الزمني على الفعل الحضاري المباشر، فإن فعلاً حضارياً غير مباشر قد نسجت خيوطه بوضوح حيناً، وبشكل غير واضح أحياناً أخرى؛ من أجل تهيئة رقم قادر على ميلاد الحضارة المنظورة. فهناك من يقول: «إن حضارة إسلامية لم تنشأ إلا بعد احتكاك الأمويين بالبيئات

الأخرى، وأنها تلقت قطعها ومفككاتها من هنا وهناك»، إن هذه الكلمات تسقط بمجرد أن نتبين التأسيسات الأولى للحضارة.

أتجاوز ما يمكن أن يُعطى للطلبة في الصف الثالث، وهو نمو الحضارة الإسلامية؛ لأن الذي يتوجب أن يُعطى في سنة واحدة، يعطى في أربع سنوات. وهي معطيات الحضارة الإسلامية في العلوم والمعارف والاقتصاد؛ زراعةً وصناعةً وتجارةً ونظماً مالية وإدارية، والجيش والشرطة والحسبة والقضاء، إلخ»، كل هذه الأمور يمكن أن تعطى في سنة واحدة، لكن لا بأس أن نضحي بالجانب الكمي من أجل البعد التربوي للعملية الجامعية؛ من أجل إعطاء الطلبة ثقتهم بأنفسهم وبحضارتهم. عليّ أن أضحي بهذا الجانب الكمي، وعليّ أن أدخر هذا الجانب في مرحلة الدراسات العليا.

فإذا تجاوزنا المرحلة الثالثة، وهي مرحلة تعنى بنمو الحضارة الإسلامية كما قلت، وضعنا أيدينا على العوامل التي قادت هذه الحضارة إلى التيبّس أو الترهل والانحلال والسقوط.

أيها الأخوة: لقد بلغنا مرحلة تدعونا إلى تجاوز مرحلة التغنّي بالأمجاد لأن هذه نظرة يجب أن تسقط. فهمومنا كثيرة وعلينا أن ننصرف كلّية إلى التاريخ. فالالتفات إلى التاريخ، إذا كان في حدود معقولة، يعلّمنا كثيراً، لماذ سقطنا. لا نستطيع نحن أن نقفز في الفضاء، وننبعث حضارياً مرة أخرى في القرن العشرين أو القرن الحادي والعشرين، الذي يكاد يؤذن بالمجيء، إلاّ إذا عرفنا لماذا سقطنا. وطلبتنا للأسف الشديد يعرفون سبب سقوط الدولة الأموية، وأسباب سقوط الدولة العباسية، والمناذرة والغساسنة، لكن لم تعط بقدر كاف من التحليل، لم تُبْسَطْ لهم الشبكة الحقيقية التي قادت حضارتنا إلى الترهل، ثم التلاشي ثم وصولها إلى ما هي عليه الآن. علينا أن نتبين هذا، فكثير من الطلبة يتساءلون: لماذا سقطنا؟ وصلنا في الأندلس إلى أن يؤلف

أحمد بن غالب الموريسكي كتاباً عن (العلم النافع في صناعة المدافع) . فقد وصلنا إلى بدايات حركة تكنولوجية واعدة بالعطاء، لو أتيح لها الاستمرارية . وكذلك وصلنا في المعرفة الإنسانية إلى آفاق في الفلسفة والتاريخ والجغرافيا، إلخ . وعلى حين غفلة-كما يبدو للبعض والمسألة ليست مسألة انكسار مفاجئ- إذا بنا ننحدر نحو السقوط . علينا أن نؤشر مجرد تأشيرات في هذه العجالة إلى العوامل، ففي اللحظة التي بدأت فيها الرؤية الإرجائية في فك الارتباط بين الإيمان وبين مقتضياته من الفاعلية في الأرض، أصبحنا قبالة ازدواجية قادتنا إلى أن الإيمان ليس بالضرورة دافعاً لفعل حضاري، أو عمل إبداعي في الوقت الذي كانت تتوحد هذه الرؤى في عقول الآباء والأجداد الأولين ففعلوا الأفاعيل، وابتكروا وأبدعوا وتجاوزوا التقليد وأضافوا باستمرار . في اللحظة التي انفك فيها الارتباط بين الرؤية الإيمانية وبين مقتضياتها من الفاعلية الحضارية، وصلنا إلى مراحل الهوامش والتقليد وعدم القدرة على الابتكار، واعتبار الآباء هم نهاية الطريق نتلقى منهم ولا نكاد نضيف إليهم شيئاً . انتقلنا من مرحلة التألق والقدرة على الإضافة إلى مرحلة الأخذ والتسليم بما قال الآباء والأجداد . هذه هي الضربة الأولى في كيان هذه الحضارة التي آذنت على ما يبدو بالأفول؛ لأن الذي صنعه وقاده إلى السقوط هم أبناؤهم أنفسهم، فعلينا أن نتبين الأخطاء بما صنعته أيدينا قبل أن نتجه إلى الغير، ونعلق هزائمنا على مشجبهم . فنحن دائماً نتجه إلى أن نقول الاستعمار، والصليبية، والهجوم المغولي هو الذي قادنا إلى التفكك والسقوط . وما كان لهذه الضربات القادمة من الخارج أن تفعل فعلها، ما لم تكن البيئة الحضارية في الإسلام قد بلغت درجة من الهشاشة والعقم وعدم القدرة على الصمود قبالة التحديات، بحيث إنها انطوت تحت هذه الضربات وانتهت إلى ما انتهت إليه .

أيها الأخوة: هناك أيضاً قضية الثنائية بين الفكر والحياة، قضية تتجاوز الإبداع إلى التقليد. هنالك أيضاً الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي، نقول هذا حتى لا يتحول التاريخ إلى قصيدة مغنّاة. إن تاريخنا مترع حتى النخاع بمنظومة من الاستبدادات السياسية والمظالم الاجتماعية، التي ما أنزل الله بها من سلطان. والسبب في هذا، هذه المرة، فك الارتباط مع مطالب كتاب الله وسنة رسوله وثوابت القرآن والسنة. فنهاك فرق كبير بين عمر بن عبدالعزيز، الذي يقفل الأبواب أمام الشعراء، ليس لأنه يكره الشعراء، فالرجل كان شاعراً حساساً، بل لأنه يرفض تزييف الحقائق، وابتزاز الأمة من خلال مديح السلطة، في الوقت الذي كان فيه كثير من الخلفاء لدغدغتهم ببيتين من الشعر كان يقول أعطوه ألف دينار، وأعطوه ألفي دينار. وهذه المنظومة من التقاليد التي ما أنزل الله بها من سلطان، وهناك آلاف من الناس الذين يتضوّرون جوعاً في الشوارع والأماكن النائية، فقامت ثورات مثل الزط والزنج. ونحن دائماً نتهم هذه الثورات بالكفر والشرك، ولكن عمر بن الخطاب كان قد حذرنا فقال: "لا تجيعوهم فتكفروهم"، وحذرنا من قبل القرآن الكريم من مغبة الظلم الاجتماعي، الذي يقود إلى الكفر والبوار. فنحن نضيف هذه الحلقات التي يبلغ عمرها ألف سنة لنبين المظالم التي لحقت بالإنسان. فقد استلب الإنسان اجتماعياً واستلب المجتمع المسلم، فأصبح ركاماً، وأصبح قابلاً أن يسقط ويفقد قدرته على الفاعلية والإبداع. ففي سياق هذه التخلفات والانحرافات تأتي أيضاً الصوفية المنحرفة، وهي صوفية ليست كصوفية الآباء والأجداد والمعلمين الكبار، كعبد القادر الجيلاني، والجنيد، والحارث المحاسبي، الذين وضعوا تأسيسات فقهية تنبض بروح التوحيد، وتعلم كثيراً، وتعطي بطانة روحية لهذا الدين.

فالغرب يتهمنا بأن النصراينة تتفوق على الإسلام، في أنها تملك عمقاً

روحياً، فليروا ما قاله على سبيل المثال النفّري في كتابه (المواقف والمخاطبات)، ففيه عمق روحي مذهل في قدرته على الإيغال في الخبرة الروحية، المستمدة نبضها من التوحيد، ومن شهادة أن لا إله إلا الله. ثم انحرف التصوف ذات اليمين وذات الشمال، ودخل الأنفاق المظلمة، وتحوّل إلى خرافات وظنون وأهواء، حتى وصل إلى حافات الشرك، وربما دخل عالم الشرك بهذه الصيغة أو تلك. فدمرت الصوفية السلبية قدرات الأمة. ومع هذا نرى في القيادتين المتأخرتين خطأً آخر قادنا إلى هذه التهلكة التي نحن فيها، خطأ قيادة المماليك والعثمانيين.

أيها الأخوة الأحبة: إن المماليك والعثمانيين دول إسلامية، من أكثر الدول إخلاصاً لعقيدة هذه الأمة، ودفاعاً عن مقدّراتها. والأساتذه المعنيون بالتاريخ الحديث والمعاصر يعرفون أن المماليك والعثمانيين من بعدهم، قدروا على أن يكونوا سداً في مواجهة الطوفان الغربي، ويؤخروا عملية تدمير العالم الإسلامي تدميراً حضارياً وجسدياً وجغرافياً، إلى قرون طوال، لكن هذا لا يجعلنا ننسى الجانب الآخر في أن المماليك والعثمانيين غفلوا عن ملاحقة - حتى انقطاع الأنفاس- مطالب تكنولوجيا السلاح. ها هنا المقتل أيها الأخوة الأحبة، والثغرة التي دخل علينا منها الخصم، وصفى كل حركاتنا الجهادية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. كم عندنا من بطولات وتضحيات؟ وأبطال كبار مثل عبدالكريم الخطابي، وعمر المختار، والمهدي الذين قاوموا الاستعمار بفدائية عالية؟ كل هذه الحركات على الإطلاق هزمت، والفارق هو السلاح. فلو أننا من البداية الأولى استجبنا لنداء الله في كتابه الكريم، في تأكيده على القوة التي لا تستطيع أمة أن تحمي إيمانها في العالم -وسورة الحديد تقول هذا- وذو القرنين في رحلته المعروفة يقول هذا، عندما بنى سداً من حديد ونحاس ونار في مواجهة طغيان القوي على

الضعيف، بقوة السلاح ضيع العثمانيون والمماليك الفرصة الذهبية المتبقية الوحيدة للحضارة الإسلامية في أن تتماسك وتجابه الخصم. فالقلقشندي يشير إلى المحاولة التي قامت لتجريب بعض المدافع طويلة المدى، وكذلك العثمانيون لكن الخط العريض هو أن المعادلة ضجت، وأخذت تمضي بفارق كبير بين الغربيين الذين كانوا ينهبون الأرض نهباً بتكنولوجيا السلاح؛ من أجل استعباد العالم، ونحن لا نزال ننتظر مخلصاً يجيئنا من فوق. وهذه المسألة غير ممكنة في التاريخ، والتاريخ يوصينا أن نعمل في قلب العالم من الخارج.

هذه العوامل يضاف إليها، ما يقرب من (٧٠٠) سنة من هجمات خارجية، تواصلت كأنها مرسومة بإحكام، لكي تأخذ برقبة العالم الإسلامي، ولا تدعه يتنفس أو يراجع الحسابات أو يعيد قراءة ملفه الحضاري، فالصليبيون (٢٠٠) سنة المغول (١٠٠) سنة تقريباً، حركة الاسترداد الإسباني (٤٠٠) سنة وأعدمت أمة بكاملها في الساحة الإسبانية، مليونين وأربعمائة ألف مسلم، أبيدوا إمّا تنصيراً أو قتلاً أو تهجيراً من الأرض، وبعد ذلك لحقت بهم حركة الالتفاف الإسباني البرتغالي، التي رفعت شعار الاكتشافات الجغرافية. ونحن درسنا في المدارس الابتدائية أن ماجلاّن مكتشف جغرافي، وضحك علينا بـ (فاسكو ديغاما) وغيرهم، في الوقت الذي جاءوا يحملون رؤيا استعمارية، وما أن انتهينا من الاستعمار القديم حتى ابتلينا بالاستعمار الجديد، أو مايسمى بالإمبريالية والغزو الفكري، الذي يأخذ أبعاداً اقتصادية وثقافية. ومع الغزو الفكري مائة سنة ونحن نكافح أو ثلاثة أرباع القرن ونحن نكافح، للدفاع عن ذاتنا من الانهيارات والانكسارات أمام الغزو الشيوعي من الداخل والخارج. وكذلك الصهيونية وما فعلته من تدمير لمقوّماتنا، كل هذه اجتمعت علينا حتى أصبحنا

القصعة التي يولم عليها المولمون، كما حذرنا رسول الله ﷺ لماذا؟ ليس الأمر أمر غزوات خارجية، فما كان بمقدور المغول ولا الصليبية العالمية ولا القوى الاستعمارية القديمة أو الحديثة أن يفعلوا شيئاً في هذه الأرض لو أن هذه الأرض عرفت كيف تصغي جيداً لنداء كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

فعندما أطلّ ما يسمى خطأً بعصر النهضة، أيام مجيء (بونابرت) إلى مصر، كان الفارق بيننا وبينهم كبيراً، ولم يكن يعوزنا الإيمان أو الفدائية ولا الفكر، باختصار كان يعوزنا السلاح. وابتداءً أيُّ فعل يتشكل نتيجةً لردّ فعل لا يعطي نتائج صحية وهذه قاعدة حضارية. فردنا على الاستعمار جاء كرد على حالة مرضية، وقبل هذا كان علينا أن نحصّن أنفسنا تجاه أي محاولة، أو أي اختراق استعماري، وحملنا بوقر التاريخ تراكم أخطاء الآباء والأجداد، التي تتمحور عند مسألة جد مهمة أنهم لم يصغوا جيداً إلى نداءات كتاب الله وسنة رسوله التي تنطوي على منظومة من قوانين الحركة التاريخية، والسنن التاريخية، والفقه الحضاري، هذا الذي تريده محاولة كهذه أن تصل إليه، أننا لم نستطع أن نتفادى وضع أنفسنا في قلب ما أراد لنا القرآن والسنة النبوية أن تقوله، وهي منظومة وشبكة من قوانين الحركة التاريخية تسمى بالسنن الإلهية في هذا العالم، وبقوانين العقل الحضاري. لم يصغوا إليها جيداً وكان هذا الذي كان، ومن قبل تساءل المسلمون وهم يهزمون على أيدي المشركين، تحت ظلال قيادة رسول ﷺ، كيف نهزم ونحن جند رسول الله الموعود بالنصر من الله؟ فأجابهم القرآن بدون محاباة ولا مجاملة، بالحسم الإلهي القاطع المبين ﴿أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا، قل هو من عند أنفسكم﴾ (آل عمران: ١٦٥)، ﴿ليس بأمانيكم ولا أمانيّ أهل الكتاب، من يعمل سوءاً يجز به﴾ (النساء: ١٢٣).

فعلينا ألا نسأل ونتباكى كيف سقطنا حضارياً، (١+١ = ٢) نعمل سوءاً

نجز بهذا السوء، وقد فعلنا وفعل أجدادنا من قبل سوءاً كبيراً، فتراكم السوء بعضه على بعض فكان هذا الذي كان.

ثم أخيراً في السنة الرابعة، وقد نضج الطالب الجامعي، وعرف كيف تأسست حضارته إسلامياً، وكيف تمت وقدمت خصائصها المستقلة ووظائفها المعروفة، وشاركت عالمياً، وكيف آلت إلى السقوط، ينضج فيتلقى طبيعة إسهامات هذه الحضارة في الوقت الراهن واحتمالاتها المستقبلية.

فنحن الآن قبالة كثير من التحديات ليس فقط التفوق الغربي علينا. في كل يوم يولد مصطلح ونظرية، وتنفذ ممارسات كثيرة تحت مظلة الحوار الثقافي، والصراع الحضاري، والنظام العالمي الجديد، ونظرية نهاية التاريخ، وطلبتنا لا يكادون يعرفون شيئاً عنها، على الرغم من أنها الأكثر حداثة، والأكثر تأثيراً في تشكيل العقل البشري المعاصر. وطلبتنا لكونهم يلاحقون المحتسب وهو يتجول في الأسواق، ومنظومة الدواوين والوزراء وهم يقومون ويقصدون ويقسيون المنائر بالمسطرة، لا يكادون يعرفون شيئاً عن التحديات المعاصرة هذه. حتى عن المشروع الحضاري البديل الذي يطالب به الإسلاميون في اللحظات الراهنة، والذي يثقون بوعد من الله أنه قادم لا محالة، لأن مقابل كل هذه الانكسارات ثمة شيئان أساسيّان أيها الأحبة؛ فمن جهة الإيجاب فإن حضارتنا من بين حضارات الأرض تملك ثوابتها، من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ، وهي بالتالي قديرة على أن تقدم مشروعها الحضاري في كل زمان ومكان، وهي تحتاج إلى الأيدي المهندسة الماهرة، والعقول الذكية التي تعرف قوانين الفقه الحضاري، والحركة التاريخية لكي تنهض نهضتها الموعودة.

وجانب السلب الذي يعطينا الأمل، ولا يجعلنا نقول إن المشروع

الحضاري مجرّد نشيد نتغنى به أو أفيون نأخذه لكي نتسلّى عن الواقع المرير الذي نعيشه. فالمشروع الحضاري مشروع قادم لا ريب فيه وهو البديل، ليس لأزمتنا فحسب بل لأزمة البشرية كلها. لا أريد أن أستشهد بمنظومة من مقولات الغربيين التي هي أمامي الآن عن القدرات المكثفة والاحتمالات المؤكدة لمشاركة الإسلام في المصير البشري، فقد حدثنا عن هذا (موريس)، و(بوكاي)، و(غارودي)، و(سيغرند هونكا)، وعدد كبير من المفكرين الغربيين فالوقت لا يسمح باستشهاداتهم، ولكن يجب أن نضع في مقابله قدرة حضارتنا على الاستعادة انطلاقاً من ثوابتها القرآنية أن كل النظم الأخرى في الجانب السلبي، كل النظم الوضعية أخفقت.

أيها الإخوة: تذكروا أن التاريخ لا يتحرك ولا تحدث متغيراته إلاّ على مدى القرون الطوال. الخلافة العباسية عاشت ٥٣٠ سنة حتى سقطت، ونحن في القرن العشرين عشنا أربعين سنة حتى سقطت نظرية الرجل الأبيض، التي قال بها عدد من المفكرين الغربيين، مثل: الشاعر الانجليزي (كابلن) وتسقط بعض الشوفينيات/ القوميات الدانية كالألمانية والنازية الايطالية، وهتلر بنظريته المعروفة سمى امبراطوريته بامبراطورية الألف عام، ولكن لم يتح لها أن تمضي إلى أكثر من خمسة عشر سنة، ثم ما لبثت أن انتكست وسقطت لإنها لم تقم على ثوابت توازي مطالب الإنسان في هذا العالم. و(موسوليني) الذي نادى سنركز راياتنا فوق النجوم، انكسرت راياته وتهاوت امبراطوريته ودعواته على مدى خَمْسَ عشرة أو عشرين سنة، وجاء بعدها دور الإمبراطورية البريطانية العظمى - التي كنا ندرس عنها في الابتدائية من قبل معلمينا أن الشمس لا تغيب عن أراضيها- فعلى مدى سنوات قلائل بعد تلك المقولة الاستسلامية تفككت الامبراطورية، وتحررت البلدان من قبضتها، وأصبحت بريطانيا نفسها تعاني من الآكلين الإيرلنديين الثوار الذين كانوا

يغزون حتى مجلس الوزراء، ويفجرون فيه قنابل. وفرنسا، الإمبراطورية الأخرى، بمجرد سقوطها في (بلات يات هو) تهاوت وسقطت وانحسرت.

وفي الخمسينيات، كان الطلبة المثقفون يشعرون بإشباع نفسي، عندما يذهبون إلى المقاهي ويحملون كتاب "الوجود والعدم"، الذي هو دستور الوجودية، ويتراهنون بأنهم وجوديون، ثم ما لبثت الوجودية أن سقطت على يد مؤسسها نفسه، فيما نقله جابر الأنصاري ترجمة إلى العربية عن مقابلة جرت بين (سيمون دي بوفوار) عشيقة (سارتر) وبين هذا الرجل قبل وفاته سنة ١٩٨٢ يقول: إني ألغي نظريتي إلغاءً، ولا أعترف بها، وعدّها ركاماً من الأخطاء. إن عندهم قدرة على الاعتراف بالخطأ، هذه ميزة نحن بحاجة إليها في الحقيقة، قال هذا الاعتراف في آخر لحظة، كان ممكن أن يموت متألهاً على أتباعه، ولكنه أسقط ألوهيته بنفسه، عندما أدرك أن نظريته لم تعد بحجم مطامح الإنسان. ولحقتها وبعد سنوات قلائل الشيوعية، وهي مبدأ شمولي، وهي من أكثر المذاهب التي يفترض أن لها قدرة على الاستمرارية؛ لأن أصحابها ادعوا بأنهم امتلكوا زمام قوانين الحركة التاريخية، وأنهم بالتالي مؤيدون أكثر من إمبراطورية الألف عام هذه المرة؛ وإذ بها لا تتجاوز ٧٥ سنة ثم تسقط كل المذاهب الأخرى وصلت إلى طريق مسدودة، ما الذي بقي في هذا العالم سوى هذا الدين القدير على الاستجابة لمطالب الإنسان؟! والذي إذا أُحسن التعامل معه، وأصغي جيداً إلى مطالبه الحضارية؛ وفقهها الحضاري، ومنظومة قوانين الحركة التاريخية المؤكدة في كتاب الله وسنة الرسول ﷺ، لكان يمكن فعلاً أن نبدأ مشروعنا الحضاري والمضيّ به قدماً إلى الأمام. والتاريخ ليس ملكاً لأحد، وكما يقول القرآن الكريم «وتلك الأيام نداولها بين الناس» لم يقل بين المؤمنين فقط ولا بين الكفار فقط، وإنما بين الناس، الرجل الرجل والأمة الأمة هي التي تقدر إذا أحسنت الإصغاء إلى

مطالب اللحظة التاريخية، وامتلكت زمام قوانين الحركة التاريخية والفقه الحضاري، أن تستلم الراية وأن تمضي بها قُدماً إلى الأمام، وأحرى بالأمة الإسلامية أن تمارس هذا الدور، وأحرى لطلبتنا أن يتلقوا تأشيرات من الماضي ومن الحاضر ومن المستقبل، تعينهم على تبين الطريق، لا مجرد أن يركضوا وراء المحتسب وهو يتجول في الأسواق، أو منظومات الدواوين وهي تتلى عليهم بالصيغة الجامدة. أشكركم على إصغائكم الجميل، والسلام عليكم.

مداخلة: الدكتور علي سعود عطية

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين: إنني لسعيد اليوم كل السعادة بأن أحضر هذه المحاضرة القيمة. ابتداءً أوافق المحاضر على المراحل الأربع التي يقترحها، لإعادة كتابة التاريخ الإسلامي من الناحية الحضارية.

هنالك من يقوم كما يقول أخي أيضاً بمرحلة الضعف-فهناك شبه اتفاق عليها بين علمائنا ومنهم علماء السلف الذين دعوا إلى العودة للكتاب والسنة من ابن تيمية، ومحمد بن عبدالوهاب، إلى جمال الدين الأفغاني إلى شكيب أرسلان، إلى عبدالرحمن الكواكبي. ولو أن هناك فروقاً بين كل منهم، فقد اتفقوا على أن العودة للكتاب والسنة. إذ كان هناك إذ رآك لمرحلة الضعف التي تفضلت بالحديث عنها. كما أن هناك قبس لبدء حضارة إسلامية جديدة، والصحوة الإسلامية على الأبواب، وإن الحضارة الغربية ستوشك على الإفلاس ربما في عام ٢٠٠٤ أو ٢٠١٤، والحضارة الغربية أفلست كما تفضلت وأسلفت الفاشية والنازية والوجودية و.... الخ.

الذي أريده المطالبة بإعادة كتابة التاريخ الإسلامي، كما ينبغي أن يُكتب من الناحية الحضارية، يعني لا نهتم بمعركة الجمل، كما نهتم بأن علي بن أبي طالب كان يقيم مجتمعاً إسلامياً كاملاً في الكوفة من جميع النواحي.

وأن نور الدين عندما حارب الصليبية أيضاً حرص على إيجاد مجتمع

إسـلامي، وصـلاح الدين كـذلك في مـصـر، هنالك منارات في تاريخنا الإسلامي تستحق أن نقف عندها، لقد حاولوا أن يتخذوا من الثوابت التي تدفقت عنها وسيلة لانطلاق حضاري. فإذا نحن كتبنا تاريخنا الإسلامي بما ينبغي أن يُكتب به، بالعودة إلى الجذور والأصول وإلى العمق، وإلى ما ينبغي أن يكون عندئذ تطمئن إلى أننا نستهدي إلى كيفية تدريس تاريخ الإسلامي الحضاري بالأسلوب الذي نريده.

مداخلة: الدكتور إبراهيم مسلم

حَوت المحاضرة أفكاراً جديدة كثيرة، كانت بالنسبة لي بمثابة العصف الفكري، وفتحت آفاقاً فكرية واسعة. نشكر الأستاذ الدكتور على ما زودنا به من معلومات لكن بالنسبة لأسباب التخلف، أو الانحدار الذي حصل للأمة الإسلامية، أعتقد أنه لقصر الوقت لم تغط، فالقضايا الأساسية التي ذكرت مثلاً؛ الاستلاب السياسي للإنسان، وانحرف الصوفية المتأخرة، وقيادة المماليك وعدم التنبه إلى الإعداد؛ إعداد القوى العسكرية والهجمات الخارجية. لكن بعض المؤرخين ينظرون إلى الوضع الاجتماعي في الدولة الإسلامية. إننا بحاجة إلى دراسة الأوضاع الاجتماعية التي أدت إلى هذا الانحدار. منها مثلاً الترف في آخر الدولة العباسية فقد وصل بهم أن تُعد أطباق من ألسنة العصافير، والتبذير الذي جعل بعضهم يوزع قطعاً من الذهب في حفلات الأعراس، وبعضهم الآخر كان يوزع جواري وعبيد على المدعوين. وهناك أيضاً الفرق في الشكليات التي دخلت المجتمعات الإسلامية في ذلك الوقت، وإدخال الكماليات واحتقار المهن، وكانت الإمارة أو التجارة هي المرغوبة عندهم، وأما المهن الأخرى فلم يكن ينظر لها بعين الاحترام.

مداخلة: الدكتور غازي عناية:

بسم الله الرحمن الرحيم، فيما يتعلق بموضوع الحضارة ألاحظ شيئاً، وهو العموميات التي تتناول مفهوم الحضارة، إذ أن هذه العموميات قد تؤدي بالمحاضر إلى الشذوذ قليلاً فيما يتعلق باستخدام المصطلحات بدقة. هذه المحاضرة قيمة حقيقة، لكن هذه المحاضرة طويلة وأنا أرى أن(الواقع في إشكال) ما هي الحضارة الإسلامية؟ فالدكتور عماد لم يحدد ما المقصود بالحضارة؟ ما علاقة الحضارة بالمدنية؟ ما الفرق بين الحضارة والمدنية؟ الدكتور عماد الآن يستعمل كلمة التفوق الغربي، هل التفوق المقصود به هنا التفوق الحضاري؟ لا يا دكتور عماد لا. أستطيع أن أقول إن التفوق الغربي هو تفوق مدني، وليس تفوقاً حضارياً، لأن التفوق الحضاري يكون بمعنى التفوق العقائدي. العقل الياباني هذا فهل أستطيع أن أقول أن الذي اخترع الترانزستور متفوق حضاري علينا؟ لا يا أخي هذا الذي ما زال يعيد ﴿الميكادو﴾. هل هو متفوق حضاريا علينا؟ وأنه تفوق غربي مادي، تفوق غربي مدني. ثم استعمال السلاح، والتكنولوجيا، هل هذه مفاهيم حضارية أم مدنية؟ مفاهيم مدنية يا أخي. حقيقة لا بد من التحديد الدقيق لمثل هذه العبارة. المدنية هي الأشكال المادية المحسوسة المخترعة، والمخترعات التي يخترعها الإنسان. أتمنى لو أن الدكتور عماد حاول أن يدقق فيها قليلاً. فالدكتور عماد يقول دُمرنا حضارياً، انتهت، حضارتنا، سقطت؛ هذه العبارات قد تعني أن حضارتنا أصبحت غير لائقة، وغير سليمة وغير صالحة للتطبيق في هذ ا العصر. فهذا في الحقيقة غير مقبول. ثم كلمة الرسالات: هل هي الرسالات المقصود بها الديانات؟ إذا كانت الديانات السماوية فهذا والله تعبير خاطئ لا نقبله. لا يوجد هناك ديانات سماوية. هل المقصود بها الديانات أم الشرائع؟ الرسالات إذا كان المقصود بها الشرائع السماوية أقبلها. كتب سماوية أقبلها أما الديانة السماوية فلا أقبلها، لأنه لا يوجد دين سماوي واحد. وجزاكم الله خيراً.

مداخلة: الدكتور عبدالقادر رمزي

الواقع أني أعتز، بما أسمعه وما أتعلمه من الدكتور عماد ولم يأت من الموصل ليسمع مجاملتي لكن جزاه الله خيراً، على ما ينتجه ويحاضره وعلى جهده الإسلامي.

كأني فهمت يا دكتور أنك تشخص الحضارة الإسلامية تشخيصاً معيناً، بأن تجعل لها دورة حياة، ولها حتمية الذبول والانطواء. هذا قد تبادر إلى ذهني، ولكن ربما كان بمعنى آخر. فهل هناك هذه الحتمية في الحضارة الإسلامية، ثم هل الحتمية كان يمكن تفاديها إذا كانت حتمية؟ ثم إنك تجعل من حركة التاريخ مقياساً ثابتاً، وكأن المسلمين ينبغي أن يراعوا حركة التاريخ، ليضبطوا أمورهم. فما حركة التاريخ؟ أنا أفهم أن الإسلام يصنع التاريخ، والمسلمون في مسارهم مع الإسلام يصنعون التاريخ، فلم صارت حركة التاريخ مقياساً لعملهم؟ وجزاك الله خيراً.

مداخلة: الأستاذ كمال رشيد:

اليوم سعدنا بمحاضرتين للدكتور، كانت الأولى في جامعة الزرقاء الأهلية مع طالبات جنوب إفريقيا، وقد أغنى المحاضر وأجاد. وهذه هي المحاضرة الثانية.

دكتور عماد الدين وأنت أستاذنا. الإشكالية في إعطاء الصورة الصحيحة لماضي التاريخ الإسلامي أو للشخصيات الإسلامية. حاكمة أو ثقافية. الفهم الأول أن الصورة تكاد تكون شبه قاتمة أو سوداوية. يعني فمن أين يأتى هذا؟ عدم اطمئناننا إلى مصادر التاريخ في كل الحالات. مصادر التاريخ إما أن تأتي دولة وتكتب عن دولة سبقتها، وتوظّف الناس وتغريهم بالمال، فيكتب العباسيون عن الأمويين وهكذا فتأتي الصورة ظالمة أو غير سليمة. و الوجه الثاني أن يتبنى الأعداء أنفسهم وفي المرحلة الأخيرة «المستشرقون» كتابة التاريخ الإسلامي وقد كان. وقد أفسدوا علينا تاريخنا، وفي منتهى المطاف

كـان يكتب التـاريخ الإسـلامي جـورجي زيدان وفيليب حتي الخ. من هذين السببين نكاد لا نطمئن إلى الصورة الصحيحة للتاريخ الإسلامي، والخطورة في هذا أننا مطالبون أن نفهم الصورة فهماً صحيحاً، ونكون عادلين منصفين، لا أن نلمّعها. ولكن في الوقت نفسه مطلوب منا -ورفقاً بأنفسنا وبالأجيال القادمة- ألاّ نقتم الصورة أو نسيء إليها. وتأتي الخطورة الأخرى، فقد يقول قائل اعتباطياً: إذا كان هذا هو الإسلام العظيم الذي تتحدثون عنه لَم يتألق ولم يشرق إلاّ في فترة قصيرة من التاريخ، تكاد تكون عصر النبوة، وربما بعض المحطات البسيطة في فترات أخرى، وما دون ذلك الكثير الكثير من التاريخ الإسلامي هو غير مشرق، ونحن قد نقول هذا أيضاً وقد نساعدهم على هذا. فهنا تأتي الخطورة أنه قد يساء الظن بالمنهج نفسه. إذا كان المنهج غير قادر ويحتاج إلى نبي حتى يطبق التطبيق الصحيح.

مداخلة: الأستاذ عبدالله شبيب

هل نفهم من كلام الدكتور أن جميع الأسس التي بُنيت عليها المنهاج في الدراسات سابقاً-وخصوصاً في مرحلة تأسيس الجامعات والدراسات- هي أسس خاطئة؟ وبالتالي فإن جميع الأجيال التي تخرجت على هذه المناهج، أجيال لديها صور مشوشة، وتحمل بعض التلوث غير الطبيعي في أفكارها، وفي بنيتها الأساسية؟ الشيء الثاني: لماذ يعيش المثقفون المسلمون بشكل عام في عزلة عن كثير من مجريات الحياة، إذا صح التعبير، حتى في وقت سقوط شعارات الثقافات، التي تحاول أن تسيطر على الساحة لتبقى الساحة شبه فارغة، ويبقى المجال للاستبداد السياسي، والتغوّل الإرهابي من طرف السلطات في كل العالم الإسلامي، في معزل عن -ليس الخوف فقط- التأثر. يوجد كثير من الناس الذين لديهم إخلاص كبير جداً، ولديهم معرفة ولديهم وعي، ومع ذلك يعيشون في الواقع والنظم والحياة، والمجتمع في واد آخر،

وتسير الأمة من سيء إلى أسوأ للأسف . وشكراً .

مداخلة : أ. مصطفى عبد ربه

المناهج في الجامعات تكون مرحلة لاحقة . وبالتحديد في المرحلة الثانوية ، خاصة الناحية التاريخية والناحية الجغرافية ، ويكون الطالب قد وصل إلى الجامعة وقد تشرّب بالكثير من المصطلحات والمفاهيم والتوجيهات ، المعلنة والخفية في المعاني المطروحة داخل الأسطر أو بين الصفحات . الآن التاريخ والتربية الوطنية يُدرّس فيها الكثير من المصطلحات الحديثة ، والمصطلحات التي تُعنى بأن تصل بالطالب إلى جهة معينة . هذه زاوية أما الزاوية الأخرى فلدينا مدارس إسلامية على امتداد العالم العربي والإسلامي . مدرسو التاريخ درّوسنا عن «توينبي» وعن مفكري الثورة الفرنسية ، ودرسونا عن المصلحين أنهم أنبياء أو ألّهوهم في فترة من الفترات ، وهؤلاء هم المنقذون والمخلّصون الخ . فماذا عملت مدارسنا الإسلامية بالتحديد ، لإزالة هذه الآثار السلبية المترتبة على هذه المناهج؟ .

السؤال الأول : أشكر الأستاذ على ما قاله من حيث الترتيب الذي رتبه في دراسة الحضارة ، وقد نبدأ في دراسة نشوء الحضارة الإسلامية وهكذا ، لكني رأيته قد عرّج قليلاً عند الحديث ؛ وقال إن العرب قبل الإسلام لم تكن لهم حضارة ، بل كانوا عالة على الدول المجاورة . وأفهم من هذا أن حضارة الإسلام قد بدأت من نقطة الصفر ؛ منذ بعثة النبي صلى الله عليه وسلم ثم انطلقت ، والذي أعلمه -وقد عرّج عليه أيضاً- أن الحضارة نمائية ، بمعنى أن الله تعالى أشار في كتابه إلى قصة خلق آدم عليه السلام ، وأن الحضارة بدأت منذ ذلك الوقت . ثم تحدث الأستاذ عن المفكرين ، أو الكتاب الذين يتحدثون عن حضارة تركيبية . (الإسلام حضارة تركيبية من هنا وهناك) والذي أفهمه ، أن الحضارة الإسلامية قد أخذت من تلك الحضارات وصهرتها ، ثم جعلتها

في قالب إسلامي، ووظّفتها لخدمة الإسلام، بمعنى أن الحضارة الإسلامية حين جعلت الحضارات الأخرى فيها، صارت حضارة إسلامية. ولم تبدأ الحضارة الإسلامية بمعزل عن غيرها من الحضارات. فالنشئ هنا لا يغني أن نقطة الصفر أو الانطلاق قد بدأت منذ بعثة النبي -صلى الله عليه وسلم- بل لها جذور تاريخية امتدت وسارت حتى وصلت إلى القمة، وستسير بعد ذلك إن شاء الله.

السؤال الثاني: ذكرت في محاضرتك أن تخلّف المسلمين، كان سبباً رئيساً في سقوط حضارتهم في اعتقادك، لو امتلك المسلمون زمام الأمور عسكرياً، وتفوقوا في هذا المجال، فهل هذه ستكون بداية الطريق نحو إعادة بناء الحضارة الإسلامية، مع معرفتنا بأن انتصارات الإسلامي الأولى ما كانت بعدد ولا بعدة ولا كانت بتفوق عسكري.

مداخلة: د. أحمد الأصبحي

شكراً للدكتور عماد الدين خليل الذي نتصل به عبر كتبه، ونراه اليوم وجهاً لوجه. وأصدقه القول إنه استطاع أن يوجز، وأن يوضّح أكثر مما ورد في كتبه السابقة عن المشروع الحضاري، الذي يجعلنا نطمع في المطالبة، والتأكيد على إبراز هذا المشروع في كتاب قادم إن شاء الله. واستدرك أيضاً وأقول إنه ليس هناك وضوح كامل حتى هذه اللحظة وأجزم بذلك، وقد أمكنني الاطلاع على عدة كتب عن المشروع الحضاري الإسلامي ولم أجد فيها تكاملاً ولا وضوحاً في الرؤية حتى اليوم، مما يجعلنا نستدرك على ما قاله الأخ المحاضر، في أننا قد وصلنا إلى مرحلة الحديث عن المشروع الحضاري. أقول لم نصل وإنما قلة من الباحثين هم الذين يتحدثون في هذا الموضوع، لكنه اليوم تحدث كثيراً وأغنى وأبلى. أقول على الرغم من القول بسقوط وانكماش النظم الوضعية ومشاريعها الحضارية مجازياً. بالتعبيرات التي يحلو للبعض أن

يسميها، إلاّ أنها ما زالت حتى هذه اللحظة تستبد بالساحة السياسية، وتستبد بالساحة الفكرية، وبالساحة الاقتصادية، وبصنع القرار الدولي. لا ينبغي أن نهوّن ونعيش الأمل وكفى، هي ما زالت تأخذ بكثير من الأسباب، وما زالت تضخ أفكارها عن كونها بداية التاريخ، ونهاية التاريخ وتتلقفها كتبنا الدراسية المنهجية، سواء على مستوى التعليم العام أو التعليم الجامعي، أو على مستوى إعداد الدراسات العليا كالدكتواره. فمعظم الدراسات تتجه مع الأسف الشديد إلى أن تتحدث عن التاريخ، ابتداءً من أثينا على أنها منبع النهر الخالد، وانتهاءً بالحضارة الأوروبية الحديثة، وتجاهل المرحلة الحضارية الإسلامية الأساسية، وتقفز عليها في الوقت الذي كان ينبغي أن تعترف لها بالريّادة العالمية وتقر بكونها المنعطف التاريخي الحضاري للعالم بأسره. هذا التجاوز مع الأسف الشديد موجود في مناهجنا العربية قاطبة، وفي مناهج أمتنا الإسلامية.

هل نستطيع مفكرين وكتاباً وعلماء ومثقفين أن نوجّه الذين يعدّون لرسائل الدكتوراه، إلى أن يتطرقوا في علومهم المختلفة في الطب، أو في الهندسة، أو في العلوم الاجتماعية، أو العلوم الإنسانية إلى مناقشة هذه المرحلة كجانب تاريخي، وجانب حضاري، فالثقافة الإسلامية التي تدرّس في الجامعة، غير كافية. فالطالب في كلية الطب، إذا ما تشبع بالحضارة العربية الإسلامية في مادة الطب، كما في مادة الهندسة وفي سائر المواد الأخرى. فسيشعر فعلاً بأنه إنسان مرتبط بهذه الحضارة. وتصبح جزء من تفكيره هذا ما ينقصنا في مناهجنا حتى هذا اللحظة، ونقطة أساسية أخرى، مهما حاولنا جميعاً أن نتحدث عن عوائق المشروع الحضاري، فكتاب الله بين أيدينا إلى يومنا هذا وكذلك السنة النبوية المطهرة موجودة بين أيدينا، بل نحن اليوم أكثر امتلاكاً لأدوات المعرفة واجتماعها أيدينا ممن كان أيام رسول-الله صلى الله عليه وسلم- فبعضهم كان يراه وبعضهم الأخر لا يراه، وبعضهم يسمع بعض

الأحاديث وآخرون لا يسمعون، ونحن اليوم اجتمعت لنا أحاديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بكاملها، اجتمع لنا كتاب الله، اجتمعت التفاسير والشروحات، واجتمعت لنا كل الأسباب النظرية، ومع ذلك لازلنا بعيدين عن المشروع الحضاري وظل ابتعادنا عن حضارتنا في تزايد مستمر منذ ألف عام. وهناك نقطة أساسية لجماعة التأريخ نرجوا أن يناقشوها، عبر الألف عام بكل حرية وشجاعة شكلت أحد أبرز أسباب التخلف الحضاري وأعني بها الحالة الأعرابية على راس القرار. وليس لدينا أعرابٌ في الجزيرة العربية، فحسب وإنما أعراب هذه الأمة عبر الألف عام من أعراب العرب وأعراب العجم. كما وصفهم الجاحظ بأن الترك هم أعراب العجم فالمماليك والعثمانيون من أعراب العجم. إذا تقدمت القبيلة على الشريعة والدين فإنها تحكّم الدين كما تشاء، وتسمح بما تريد. وإذا حكم الإسلام القبيلة فإنه يساوي بين كل القبائل، وكل العشائر وكل الشعوب وكل الأمم، ويجعل منها أمة حضارية. إذن من يسبق الآخر؟ هذه أيضاً نقطة أساسية علينا أن نناقشها عند دراسة التاريخ، وتفسير التاريخ من يسبق الآخر: القبيلة أم الدين؟ وشكراً.

مداخلة

أكرر ما قيل فيما يتعلق بمشكلة المصطلح ﴿مفهوم الحضارة﴾، لأنه إذا بدأنا نعتبر من مصطلح الحضارة؛ العدل السياسي والعدل الاجتماعي والتقدم العلمي، فإننا نسأل: متى وجد العدل السياسي في تاريخنا، ومتى فُقد؟ ونشير إلى أن أكثر العلماء في (الطب والفلك والرياضيات... الخ)، مشكوك في دينهم في تراثنا، لو رجعنا إلى ما يحكم به العلماء على هؤلاء، نجد أن أكثرهم من الزنادقة. أين عناصر الحضارة، وما مفهوم الحضارة؟ الحقيقة أن الحديث عن منهج مرتبط بالمستقبل، وعن مشروع الحضارة يدعونا لأن نتساءل: ماذا نريد أن نقدم للناس؟ وما الإسلام الذي نعد به الناس؟ هل

هو الإسلام الذي يطل بصورة مرعبة، من خلال واقع المسلمين في أفغانستان حيث المشروع الإسلامي ينهار؟ هل من خلال ما نسمعه يومياً عن صور مرعبة تمارس على المسلمين، ويمارسها المسلمون في الجزائر ومصر وغيرها؟ واقع مرعب من جهة الطرفين في الواقع. ما المشروع الإسلامي الذي نريد أن نقدمه؟ ثم لي ملاحظتان أخيرتان: ذكرت أن الحضارة الإسلامية هي القادرة على التجدد، وغيرها غير قادر. هل الحضارة الغربية الآن هي تجديد للحضارات السابقة في أوروبا أم لا؟ وكذلك الحضارة اليابانية. هل هذه خصوصية خاصة بالإسلام فقط؟ الأمر الأخير هو: هل صحيح أن ما كان ينقصنا يوم جاءنا نابليون بونابرت هو السلاح فعلاً كما ورد في المحاضرة؟

مداخلة

اسمحوا لي قبل أن نعطي الكلام للدكتور عماد الدين خليل أن أشكركم جميعاً أولاً: على حسن الاستماع، وعلى حسن النقاش، ثانياً: فقط لعلها ملحوظة ربما نستدركها في مرات قادمة -إن شاء الله تعالى- وهي أن قضية التعريف بالمصطلح قضية لا أعتقد أننا نستطيع أن نطرحها هنا، لأنها قضية ممتدة وطويلة، وأظنها من أهم المشكلات التي تعترض طرائق التفاهم بين الناس. ولعلها من أكبر الإشكاليات التي تثير الخلاف بين الناس والمعهد العالمي للفكر الإسلامي في هذا المجال، بصدد اجتهاد -عمل نوعاً من التحديد- الذي يراه الكتّاب والمؤلفون، وهو دعوة مفتوحة لجميع المؤلفين والمفكرين وما إلى ذلك. وقد أعد المعهد في هذا المجال نموذجاً؛ هو كتيّب صغير في أقل من مئة صفحة عن مفهوم (الحضارة والثقافة المدنية). ولعل هذا الكتيّب يعطي نموذجاً لأسلوب معين، مما يمكن أن يجعل هناك شيئاً من التوحيد في استخدام المصطلحات والمفاهيم. واضح أن هناك عبئاً -ربما يكون ثقيلاً- على الدكتور عماد في أن يستجيب لمعظم الملاحظات، لكنه إذا ركز على الملاحظات ذات العلاقة المباشرة بالمحاضرة، فيمكن أن يكتفي بسبع

دقائق ونصف .

تعقيب الدكتور عماد

ابتداءً هناك ما يمكن اعتباره نوعاً من الغبن في سياق الندوات ، من حيث أن الأخوة يسألون أسئلة ذات قيمة بالغة ، وينتهي الأمر إلى المتحدث ، فيجيب عليهم ، وليس ثمة فرصة لهم ليردوا على المتحدث . هذا وضع طبيعي ، لكن هذا خشية ألاّ تمتد المناقشات إلى ما لا نهاية ، لكن في الحقيقة غبن للمتحدثين ، أنّي حضرت الكثير من الندوات ودخلت طرفاً في مناقشة للمحاضر ، ورجع جوانب لم أقتنع به وتبقى القضية معلقة . ونحن نحاول -بقدر الإمكان- أن نصل إلى جزر مشتركة ، والأشياء التي لا تقتنعون بها ربما تكون أكثر مصداقية من الأشياء التي ستقال . العبرة كما يقولون بالنتائج ، إن شاء الله ، وفي أن تصب جهودنا جميعاً في بحر معرفة أكثر عمقاً واحتواءً لمطالب التحديات الراهنة .

شاكر جداً لهذه الأسئلة القيّمة التي ستضيء جوانب كثيرة من المحاضرة ، وستضيف إليها بإذن الله . وندخل الآن في بعض التفاصيل . فالأخ الدكتور محمد أبوحسان يشير إشارة قيمة إلى مهندس عثماني عني بتطوير السلاح ، وليت الإنسان يهتدي إلى حشد من المهندسين ، لكي تتحول هذه الظاهرة من الفردية إلى حركة تطوير السلاح . فإذا لم نعثر إلاّ على أفراد هنا وهناك ، من أجل تكوين حركة تطوير شاملة كالذي عنيت به مؤسسات الغرب . وقول المجتمعين من أجل تكوين حركة فيما يمكن تسميته بتكنولوجيا السلاح .

الدكتور علي سعود عطية ، يشير إلى إعادة كتابة التاريخ ، ويؤشر على ملاحظة ذات قيمة بالغة ، فقد كفاني استزادة في دراساتنا ومحاضراتنا ولقاءاتنا للجانب السياسي ، من التاريخ المليء بالقتل والدم ، وقد بدأتُ محاضرتي بضرورة تجاوز السياسي في تاريخنا ، والتحول قدر الإمكان إلى

حضارة أكثر قدرة على الديمومة، ومصداقية تحققها التاريخي، وأيضاً مشاركة في واقعنا ومستقبلنا.

نحن في أمسّ الحاجة إلى أن نعطي مساحة أوسع، وهذا بدأ بتحقيق في معظم أكاديمياتنا حقيقة. فمعظم أكاديمياتنا تعطي في رسائل الماجستير والدكتوراه، موضوعات فيها الأولوية للتاريخ الحضاري أكثر من التاريخ السياسي. وأقول للدكتور إبراهيم مسلم: الترف والمسألة الاجتماعية ملاحظة أيضاً في مقامها، فالترف يزيل النّعم، والترف في صلب نظرية ابن خلدون كعامل أساسي في دمار الدول، والمؤسسات السياسية، والمجتمعات البشرية، وذكر أن الوقت ما أتاح عندما تكلمت عن المظلمة الاجتماعية، وقضية أعطوه ألف دينار حالة ترفيه يعني نحن نتذكر والوقت لا يسمح بهذا، زواج المأمون العباسي من (بوران بنت الحسن بن سهل)، والمبالغ المذهلة التي يحدثنا عنها الطبري، التي أُنفقت في احتفالات هذا الزواج، يمكن أن تشبع آلاف الذين كانوا يتضورون جوعاً، والذين دفعتهم السمغبة إلى ثورات فتكت بالخلافة العباسية. زواج المعتضد العباسي من (قطر الندى بنت أحمد بن خمارويه)، والنفقات المذهلة الأسطورية التي أنفقت على هذه الاحتفالية العجيبة، يمكن أن تبنى بها سدود، والتي كانت تنكسر وتغرق بغداد بين الحين والآخر. مسائل كثيرة في تاريخنا. ونحن في أمسّ الحاجة للتأكيد على هذه المسائل، والوقت لم يكن ليتيح هذا. حب الموت وكراهية الموت آفة يجب أن تنضاف، والأخ الدكتور أحمد الشوابكة الأستاذ في التاريخ الحديث والمعاصر، يعرف الروح الجهادية العالية التي كانت تتمتع بها أجيال هي أكبر بكثير مما نحن عليه الآن، كانوا يقبلون على الموت، ويضعون الموت تحت أقدامهم، ومع هذا انهزموا، وهذا يعني أن التاريخ لا يتحرك بعامل واحد وإنما بشبكة من العوامل.

وعلينا أن نضع العوامل جميعاً قبالتنا، حتى نتبين لماذ انهزمنا، أو لماذا

انتصرنا في هذه المرحلة الزمنية أو تلك. التكامل في طاقات الحركة التاريخية هي التي تقود إلى الفعاليات وأنا مع الأخ الدكتور غازي عناية، أن التفوق الغربي ليس تفوقاً في كل أنساق المعطى الحضاري، وإنما تفوقهم مدنياً مادياً، بدليل أنني ذكرت أن أوروبا والحضارة الأوروبية سقطت في العديد من تجاربها في ميدان المعرفة البشرية، في ميدان تنظيم الحياة، وفي ميدان وضع مغزى ومعنى للوجود البشري في هذا العالم؛ سقطت سقوطاً فظيعاً في تنظيراتها السياسية، وفي أيديولوجياتها وفي مذاهبها ومبادئها، ولم يتبق لأوروبا في حقيقة الأمر سوى قوة المادة، وهي الآن حسب نظرية التاريخ تحاول أن تأخذ الزمام من خلال كلمة الاقتصاد، والذي هو أيضاً امتداد للمنظور المادي للحضارة الغربية.

أنا مع الدكتور غازي عناية في تسميته مدنية كي لا يقع التباس.

أمّا قضية المصطلحات، فقضية ضرورية. وهي مسألة علّق عليها الأخ الدكتور فتحي ملكاوي، ولكن في كل لقاء من هذا النوع أيها الأخوة الأحباء، نفترض مسبقاً وجود قواسم مشاركة، وبعض الثوابت، ولا ندخل في التفاصيل، وإن شاء الله تزيد الدراسات القادمة الموضوع إيضاحاً.

والمدنية هي الجانب الحضاري من المادة، والثقافة هي الجانب الفكري والذوقي، وتصوري للثقافة أن المدنية + الحضارة = الثقافة.

المدنية المعنية بالجانب المادي والتنظيمي، والثقافة المعنية بالأذواق والأفكار والمعطى المعرفي الخ.

ونحن متفقون على هذا، وأنا مع الدكتور غازي في أن كل ما قلته عن الحضارة الغربية وتفوقها، لا عن تفوق أخلاقي في الحضارة الغربية ولا أفكار وتصورات الحضارة الغربية، وإنما الجانب المادي وبخاصة الجانب التكنولوجي من المعطى الحضاري، وهذا بالتأكيد هَمّ لا نستطيع أن نقول إنهم غير متفوقين فيه.

ويسأل الدكتور عبدالقادر رمزي: هل ثمة حتمية في سقوط الحضارة يمكن

تفاديها؟

الحقيقة أن شرح هذا المنهج يعطي الواقع كما تحقق فعلاً، لا كما يراد له أن يكون، لأن منهج البحث التاريخي هو البحث في الوقائع كما تتشكل، لا كما يراد لها أن تكون، وبالتالي الذي حدث بالنسبة لحضارتنا هو أنها تفككت، والآن نحن في أمسّ الحاجة إلى إعادة شد قوة ثوابتها: القرآن والسنة، من أجل أن تنهض ثابتة، فهناك مرتكزات ونقاط بقايا من هذه الحضارة قديرة على الاستجاشة والفعل والتشكل مرة أخرى، ولكن بأي شيء؟ ليس بالفراغ!! ولكن بقوة التأثير القرآني والنبوي.

سؤال آخر يسأله الدكتور عبدالقادر رمزي، وهو ذو قيمة بالغة ويتعلق بقوانين الحركة التاريخية. فقد ذكرت أكثر من مرة معادلاً وضعي لما أسماه القرآن الكريم والسنة النبوية بسنة الله في الخلق. الحقيقة أن سنن الله في العالم هي التي تشكل التاريخ، والإنسان والناس عموماً ما هم إلاّ ستار لقدر الله في هذا العالم من خلال السنن.

أما إجابة عن سؤال الأستاذ كمال رشيد فإن: مصداقية المرويات التاريخية تقودنا إلى منهج البحث في التاريخ، وإلى مشاريع إعادة كتابة التاريخ، إلى مدى مصداقية التاريخ نفسه، وإلى ابن خلدون الذي وضع مقدمته لنسج الروايات الضعيفة وتأكيدها، فهناك آليات لتمحيص الرويات، والوصول إلى ما هو صحيح منها. منذ فترات مبكرة وحتى القرن العشرين توجد صيغ من النقد الخارجي والداخلي، والإحالة على البيئة التاريخية فيما هو معروف للمعنيين بالتاريخ، ويمكن أن يمحص الروايات التاريخية فيفرز دخيلها وضعيفها، وبنفس الفصل يذكر في مقدمته المعروفة، أنه أعطانا كتابه وفيه ما يصدّق وما لا يمكن تصديقه، وعلى القارئ أن يتمعن. وأنه كما يقول

الطبري(قد أديناه إلى القارئ كما أُديّ إلينا والعهدة في ذلك على الرواة)، يعني إلى النقد الخارجي للرواية وكما فعل علماء الجرح والتعديل مع نص الحديث النبوي، ووصلوا إلى نتائج قيّمة في هذا المجال.

أيضاً يسأل الأستاذ كمال رشيد، عن عدم تطبيق الإسلام إلاّ في مراحل محددة، وهذه فكرة يجب أن نُدينها ونبطلها، والله يجب أن نبطل فكرة أن الإسلام لم يتحقق في الزمان والمكان تاريخياً إلاّ في عصر الرسالة، وعصر أبي بكر الصديق، والفاروق عمر رضي الله عنهما، وقليل من العصر العثماني، (وخلاص سكّرنا الأبواب وما ظل إسلام). الإسلام إذا تجاوزنا فكرة الالتصاق الزائد بالسلطات العليا بالمنظمات السياسية التي حكمت التاريخ الإسلامي فكرة خاطئة، تقودنا إلى حالة من اليأس والإحباط؛ لأن التاريخ الإسلامي ظل يفعل فعله فيما دون السلطة على مستوى المجتمع. أذكر على سبيل المثال(هنري ماسيه)، فقد قال عبارة جداً جميلة: (دخل الإسلام حياة الناس وشكّل بيوتهم ونفوسهم معاً على مدى التاريخ، شكّل بيوتنا بتصميمة مادية ونفوسنا برؤيتها للحياة بذوقها بعاداتها) فنحن إذاً بأمسّ الحاجة إلى أن نترك هذه النظرية وأن نمضي لمتابعة تأثيرات لا تزال موجودة حتى هذه اللحظات.

س: هل تلقت أجيال المتخرجين الحضارة بشكل مشوّش من خلال المنهج السابق؟

ج: والله كثير من المتخرجين فعلاً خرجوا لا يملكون رؤية دقيقة لحضارتهم، ولا يملكون أهم من هذا البعد التربوي، أيها الأخوة الأحبة، ولا يملكون الاعتزاز الكافي، والثقة بأن هذه الحضارة قدمت شيئاً للبشرية، ويمكن أن تقدم شيئاً في حالة استعادتها. ولا بد من مراجعة الحسابات بين الحين والآخر من أجل تدارك الخطأ، والوصول إلى الأحسن. قد لا تأتي المحاولة

بنتائج قيمة، لكن المحاولة ممكن أن توضع في ميدان التجريب، وقد تأتي بالمطلوب أو بجزء من المطلوب. يقول الأستاذ عبدالله شديد بضرورة التحام المثقف بالواقع لتغييره، لأن المثقف يلتقي بالندوات مع الأخوة الأحبة، ويحاضر ويكتب أحياناً على مكتبه منعزلاً في بيته، لا يكاد كلامه يعني شيئاً، فلا بد أن يلتحم في الحياة، وهذه رؤية جداً صحيحة، وقضية التوحّد بين القول والفعل، من ثوابت كتاب الله وسنة نبيه -صلى الله عليه وسلم- وعلى المفكر أن يفعل ما يقول، وإلاّ أصبح فعلاً معلقاً في سماء المثاليات، لا يقدر على فعل شيء.

خصومنا يوظّفون الجامعات، وحتى الدراسات العليا لأفكارهم ونظرياتهم ومعطياتهم، ويعيدون صياغة أجيال بكاملها من الشباب، لتكريس هذه الأفكار الوضعية في عقولهم، أفما آن لنا أن نتجاوز هذه الفرصة الذهبية، ونترك توظيف المرحلة الجامعية للبعد التربوي أو الفكري أو العقدي. لا بد من توظيفها كما يوظفها الآخرون من أجل ألاّ يسحب البساط من تحت أقدامنا.

ما الذي قدمه المصحلون؟ هذا موضوع ذو فضاء واسع، وهو سؤال وجيه: ما الذي فعله المصلحون؟ وعلى الأغلب في القرنين الأخيرين، لقد قدمت دراسات كثيرة عن هذا. فعلاً كثير من مشاريع الإصلاح والله فشلت(يعني خلينا نعترف وما نقول مثاليات)، معظم مشاريع الإصلاح التي طرحت بدءاً من عبدالرحمن الكواكبي، وصولاً إلى جمال الدين الأفغاني انتهت إلى الإخفاق، وهذا بحاجة إلى ملف آخر يُفتح، وأكثر من ندوة من أجل الوصول إلى معرفة أسباب الإخفاق، والأساتذة المعنيون بالتاريخ الحديث. والأستاذ الدكتور أحمد الشوابكة قادر على الإجابة عن سؤال كهذا.

المشروع الحضاري لا ينسج على حين غفلة، وهو ليس شيئاً واضحاً الآن

ومؤكداً ومهندساً بشكل يصل إلى عقولنا، نحن الذين ننادي به. فكيف إذاً عقول الآخرين؟

لكن كما يقال رحلة الألف ميل تبدأ بخطوة واحدة. وهنالك بعض الخطوات التي تنسج، وتُجمع النويّات بين الحين والآخر، وتشكّل لنا بداية طريق إلى المشروع الحضاري. هنالك مثلاً المعاهد المعنية والمؤسسات المعنية بأسلمة المعرفة، فقد قدّمت جهوداً، وعقدت ندوات، وأصدرت كتباً ودوريات، وأنشأت جامعات وقدرت على أن تُعيد الوفاق بين الله والمعرفة، بين الإيمان والعلم، مما هو شيء أساسي في عقيدتنا وتاريخنا. فجزء من مشروعنا الحضاري أن نبني معرفة إيمانية.

نحن والغرب: آفاق الحضارة.. آفاق الثقافة

أ. د. فهمي جدعان

عميد كلية الأداب، جامعة البتراء، استاذ دكتور فلسفة إسلامية

تمكن الغرب في القرنين الأخيرين، ولا سيما في القرن العشرين، من أن يستوي على عرش الكون البشري، وأن يجعل من عالمه مركزاً لهذا الكون، ومن الأمم الأخرى أطرافاً متفاوتة التعلق والارتباط به. وكان ذلك بفضل تمثله لروح الحداثة ومتعلقاتها، وبفضل هذه الإرادة الإنسانية الصارمة التي وجهت طلبه القديم للمعرفة لتصبح قدرة وسلطة وهيمنة بعد أن كانت تشوّفاً لمطلق المعرفة وتأملاً. وفي الوقت الذي راح الغرب يبني ويطوّر «الحضارة الحديثة» منذ مطلع القرن السادس عشر إلى عصرنا الحالي، كانت الحضارات الأخرى تنسحب أو تتداعى أو تتجمد دماء الحياة في عروقها، أو تقبع بعيداً لا تكاد تحس بأحد ولا يكاد أحد يحس بها.

كانت حضارتنا -نحن- من بين هذه الحضارات الأخرى التي أسهمت في قيام (الحضارة الحديثة) بما ورّثتها من مفاهيم وأدوات وتقنيّات، لكنها ما لبثت أن لاذت بسكون فاجع. لقد كان ذلك طبيعياً؛ إذ جفت فاعلية «النظرة الشاملة إلى العالم» التي حركت هذه الحضارة، وغزا العطب الأخلاقي كينونة البشر الذين انتهت إليهم، وانسحبت دوافع الإبداع، وسقط المركز الذي كان يوحّد بين الأطراف ويجمع بينها، وحلّ هاجس الخلاص الفردي محلّ

هاجس الخلاص الجماعي التوحيدي. وإذا أردنا أن نختزل المسألة على طريقة ابن خلدون، قلنا: إن الله قد أذن بأفول هذا العمران).

بيد أن أفول العمران الإسلامي، لم يكن يعني أفول كل مظاهر هذا العمران -ومصطلح العمران مصطلح خلدوني وهو يكافئ مصطلحنا الراهن: الحضارة، الذي يدل عند ابن خلدون على الطور الأخير من أطوار العمران، طور الترف والتفنن والدعة... المؤذن بزوال العمران برّمته، على نحو لا دافع له -فالعمران البشري أو الحضارة: أفكار وعلوم ومؤسسات ونظم وفنون ومصنوعات ومعتقدات وقيم وعادات وأنماط تفكير وسلوك ونظرة شاملة إلى العالم. وهذه في وجودنا التاريخي المتأخر والراهن لم يطلها جميعاً الأفول أو الاندثار أو الانسحاب. من المؤكد أن «التقدم المادي» الذي وجهها في العصور المبكرة الحية قد توقف، وتسمّر عند حدود لم يتجاوزها، لكن الوجوه «الروحية» أو الثقافية منها استمرت محركة -بدرجات متفاوتة- للنفوس والقلوب والمجتمعات، التي برغم فقدانها للسلطة المركزية الموحدة، وجدت لنفسها ملاذاً بديلاً في جماعات أصغر، هي: قوميات أو أمم أو شعوب، أصبح لها دول حديثة خاصة، حلت محل الدولة المركزية ذات المدينة المركزية والحواضر الرئيسة. وحين لم تجد هذه المظاهر والوجوه مجتمعات كاملة أو دولاً تتمثلها رحلت إلى عوالم حضارية أخرى، وراحت تبحث لنفسها فيها عن حضور إثنيّ أو طائفيّ أو ثقافيّ أو غير ذلك.

من المؤكد أنه يتعذّر علينا اليوم أن نتكلم، وفقاً للأصول والقواعد العلمية، على حضارة إسلامية أو عربية عامة أو شاملة، مثلما نتكلم على مثل هذه الحضارة في حق القرون التي تقع بين عصر الفتوحات وبين القرن السابع الهجري؛ حيث كانت الجماعات مترابطة والمدن متصلة والفاعلية حية نشطة، والإبداع ثابتاً والصنع ثرياً والتجديد دؤوباً والمدينة مركزية جامعة موحّدة.

لكننا نستطيع أن نقول إن هذه الجماعات المنتشرة اليوم في المعمورة، عربية وإسلامية، مما يعدّ الإرث الاجتماعي التاريخي المجزأ أو المتشظي لجماعة «الأمة» القديمة التي ارتبطت بها الحضارة العربية أو الإسلامية، هي جماعات ذات «ثقافات» عامة وخاصة، بها تتميز اليوم وتتفرد، وبها تنفصل نوعياً وتتمايز، وبها تتحدد هويتها بإزاء الثقافات الأخرى -وفيما يعنينا هنا على وجه الخصوص- بإزاء الثقافة أو الثقافات المنضوية تحت سماء الغرب وحضارته.

وأفق الثقافة العامة الشاملة المشتركة -لا الثقافات النوعيّة الخاصة- هو الذي يجدر بنا أن نعتد به، حين يتعلق الأمر بمسألة العلاقة بثقافة كونية عظمى كثقافة الغرب؛ لأن الثقافات النوعية لا تتحدد إلا بدلالات خاصة، ولا تملك مقومات الثقافة الشاملة التي تستند عادة إلى نظرة شاملة إلى العالم.

وحين أتكلم على الأفق الثقافي العام أو الشامل، أعني على وجه التحديد هذا الوجه الحي المركزيّ من الحضارة -الذي هو في الوقت نفسه أساس من أسسها، وأقصد به على وجه التخصيص: الأفكار العامة والمعتقدات والقيم وطرائق التفكير وأنماط السلوك، وما يسميه (البرت شفايتزر) بالنظرة الشاملة إلى العالم (Weltanschaung). أما الأفق الحضاري فيعني بالإضافة إلى هذا الوجه «الثقافي» جملة العلوم -الرياضية والفيزيقية والبيولوجية- والمؤسسات والنظم السياسية والاجتماعية والقانونية والإدارية والاقتصادية، والمبدعات الفنية والمصنوعات التقنية. والحقيقة أنه يتعذر فصل الثقافي عن الحضاري، فالثقافة جزء من كل هو الحضارة. والحضارة نفسها لا تستقيم بمنجزاتها المشخصة التطبيقية والمادية فحسب، أعني أنها ليست مجرد (تقدم مادي) فحسب، وإنما هي ذات وجه روحي مرتبط بما نسميه بالقصديه الإنسانية، حيث ترتد كل منجزات الحضارة إلى أفكار الإنسان ورغباته وحاجاته وقيمه ومقاصده. إنها -كما يقال دوماً- الفن

الإنساني مضافاً إلى الطبيعة، فهي تحمل علامات الإنسان، وأشواقه وإرادته في التحرر من أقدار الطبيعة، وفي تلبية أكبر قدر من الحاجات والرغبات والتطلعات الإنسانية المادية والروحية على حد سواء. ومن الثابت أنه يظل للبؤرة الثقافية تميزها الخاص في قلب المنظومة الشاملة للحضارة؛ إذ على أسسها ومبادئها العامة تقوم الحضارة نفسها. وعلى أرض هذه المنطقة فقط - كما قلت- يتعين تحديد طبيعة العلاقات، التي يمكن أن تحكم نظرتنا -نحن- إلى الغرب وحضارته. وبطبيعة الحال ثمة عوائق تحول بيننا وبين الدخول إلى هذه المنطقة.

وهذه العوائق تتمثل في الإرث التاريخي، وفي الواقع السياسي الراهن، وفي الأحكام المسبقة من جميع الأطراف. فمن وجه أول، وابتداءً، لا يساعد التاريخ كثيراً على الشروع في إعادة بناء أو تنظيم علاقات إيجابية بيننا وبين الغرب، وبين الغرب وبيننا، بسبب حالة «العنف التاريخي» التي حكمت العلاقات بين الطرفين. فنحن في أعين بعض أهل الغرب، غزاة خرجوا من الصحراء؛ ليسيطروا على العالم وليسفكوا الدماء ويهدموا الحضارات. وفي أعين بعضهم الآخر لسنا إلا هرطقة من الهرطقات المسيحية المنشقة، التي أعاقت انتشار الأنوار المسيحية في مختلف بقاع المسكونة. ومن وجه ثان: نحن نبدو لهم أصحاب دين لا يهدف إلى هداية البشرية بقيم الأخلاق والروح والسلم، بقدر ما يهدف إلى احتياز السلطة السياسية، والقوة العسكرية لممارسة الإكراه والضغط والعدوان. ومن وجه ثالث: لا يرى فينا الغلاة من أهل الغرب إلا برابرة معادين لقيم الحرية والمساواة والكرامة والعدالة الإنسانية وحقوق الإنسان، لا نعبد الله بقدر ما نعبد الجنس والشهوة والاستبداد والخنوع أيضاً.

أما الغرب في أعيننا: فيتمثل في نزعة الهيمنة والسيطرة، وفي العداء المبيت المنظم، والتآمر على مشاريعنا وتطلعاتنا القومية والاقتصادية والسياسية

والاجتماعية. ولا نتصور الغرب إلا في مسرح المادية الصارخة، وفي العلمانية المعادية للدين، وفي الليبرالية، وفي الفساد الأخلاقي والاجتماعي وأمور كثيرة أخرى، لا تثير في نفوسنا إلا النفور والعداء والكراهية.

كل هذا وذاك يقال من هذا الطرف ومن ذلك الطرف، ولا يقلل من شأنه ويخفف من حدته إلا تلك الجهود المحدودة التي لا يدخر أصحابها وسعاً في أن يبينوا لأقرانهم أن في ذلك كله مبالغات لا مسوغ لها، وأوضاعاً ينبغي الانعتاق منها؛ لرؤية المناطق المضيئة التي تبعث على الإعجاب والتعاطف والتواصل وراء أحقاد الماضي، وكراهيات الحاضر، وهواجس المستقبل.

والحق أن من واجبنا اليوم أن نعود من جديد، من جانبنا نحن ولخيرنا الخاص نحن، إلى الأسس التي تقوم عليها الحضارة الغربية والغرب الحديث؛ لنتبين إلى أي مدى نستطيع أن نقيم علاقات إيجابية مع هذا الغرب في المستقبل، وما هي طبيعة التواصل أو الحوار أو الالتقاء أو التنابذ أو التنافر أو العداء، التي يمكن أن توجّه إليها هذه الأسس من حيث المبدأ. ثم يتعيّن علينا بعد ذلك أن نراجع الواقع المباشر الحي، ونتفحص أصلح السبل التي تأذن باستخلاص أكثر النتائج إفضاء إلى الجدوى وإلى المصلحة. إن القضية ليست من الأمور الميسورة؛ لأن مفكري الغرب أنفسهم غير متفقين في مسألة ما هيّة الحضارة الغربية وأسسها، وفي مسألة (الحداثة) التي تستند إليها هذه الحضارة. وكل شيء هنا مدعاة للجدل والاجتهاد والاختلاف. وذلك طبيعي؛ لأن مفكري الغرب لا يتعلقون بفلسفة واحدة، في التاريخ، أو الحضارة أو الاعتقاد. فبينما يرى بعضهم أن الحضارة الغربية تستند إلى أسس ثقافية وروحية وجمالية ممتدة الجذور في المسيحية نفسها، يذهب آخرون إلى أنها تقوم أصلاً على أساس إحداث قطيعة جذرية مع الدين والوحي المسيحي. وبينما يسلّم بعضهم بأنها في طبيعتها مادية، يرى آخرون أن من الضروري أن تجمع بين التقدم المادي، وبين التقدم الروحي حتى تكون حضارة جديرة

بالتقدير. بيد أن أكثر المواقف وضوحاً وشمولاً في تحديد أسس هذه الحضارة وطبيعتها، يتراوح بين موقف يمكن القول إنه موقف معتدل، وآخر يمكن وصفه بالمتصلب أو الراديكالي.

تستند الحضارة الغربية، وفقاً للتصور الأول، إلى أساس ثلاثي يتمثل في مفهوم للمعرفة، وفي مفهوم للفرد، وفي مفهوم للتقنية. أما تحديد المعرفة في هذه الحضارة فيستند إلى النظر في القضايا والمسائل وفق العقل المتحرر من السحر والخرافة واللامعقول، وذلك خلافاً لما جرت عليه حضارات الشرق السابقة لحضارة اليونان.

إن الحدود هنا بين الحضارة الغربية وبين غيرها، تكمن على وجه التحديد في طرائق المحاكمة: هنا عقلانية، وهناك حدسيّة خارجة عن حدود العقل أو خرافية. والأساس الثاني لا ينفصل عن الأول، وهو يرتد إلى التقليدين اليوناني والمسيحي؛ حيث يعدّ الفرد كائناً مفكراً عاقلاً، هو كينونة مستقلة، وهو غاية في ذاته لا وسيلة فحسب. ويترتب على ذلك حقه في أن يكون كائناً حراً ذا مسؤولية يحظى بحماية القانون وباحترام أقرانه، وبحقوق إنسانية صريحة. أما الأساس الثالث -وهو أهم الأسس التي تستند إليها الحضارة الغربية- فهو: التقنية التي بدأت بالثورة الصناعية، التي ترتبط رمزياً بعام ١٧٦٧، وهو العام الذي تم فيه اكتشاف الآلة البخارية. هنا يصبح العلم مبدأ وذريعة للإنتاج ليس الغرض منه المعرفة، وإنما تحسين شروط الوجود والحياة. لقد أصبح العلم (الأبولوني) -وفقاً لتعبير نيتشه- وهو العلم المنزّه عن الغرض، علماً (ديونيزنا) أي آلة للتحسين الإنساني ولاحتياز القوة والسيطرة، بما لا يدع للعقل مجالاً للضبط والتحكم على نحو يبدد المفهوم العام القديم للعلم.

أما الراديكاليون المتصلبون: فيذهبون إلى أن مفهوم الحداثة هو الذي يقوّم ماهيّة الحضارة الغربية. وهم يقررون أن الحداثة تعني تأكيد القول إن

الإنسان هو ما يصنع، وأنه ينبغي توافر ترابط عظيم الوشائج بين الإنتاج الفاعل وبين التقنية والإدارة وتنظيم المجتمع على أساس القانون. وإقامة الحياة الخاصة على المنفعة، بالإضافة إلى التحرر من جميع أشكال القهر والقسر. وكل ذلك وفقاً للعقل؛ إذ هو -وحده- الذي يقيم تراسلاً بين الفعل الإنساني وبين نظام العالم. ومعنى ذلك أن العقل والعلم، لا الدين والوحي، هما اللذان يحكمان الحياة الفردية والاجتماعية والسياسية، وباحترام قواعد العقل وأحكامه، تستطيع الحضارة الحديثة أن توجه الإنسانية نحو الرفاهية والحرية والسعادة. إن الحداثة تعني أن ترد الحضارة الحديثة إلى مبدأ " العقلانية الاختبارية " أو الذرائعية، وبث ونشر الفاعلية العقلية والعلمية التكنولوجية والإدارية أو التنظيمية. ويرتبط بذلك كله رفض الاعتقاد بثنائية الروح والبدن، وقطع الرابطة بين السماء والأرض، وبناء الأخلاق على المنفعة والمسئولية و "القصد العقلاني للقيم"، لا على الإيمان الديني، وتأسيس ما يطلق عليه مصطلح المجتمع المدني.

ولا تحظى جميع العناصر المتضمنة في هذين المفهومين برضى جميع أهل الغرب وقبولهم، وأولئك الذين يتعلقون بمفهوم القطيعة الجذرية بين حضارة الحداثة وبين الدين والوحي المسيحي -مثلاً- لا يقابلون إلا بالشجب والإنكار من جانب أولئك الذين يقررون أن للحضارة الغربية أسسها الثقافية-الروحية والجمالية والأخلاقية- النابعة من المسيحية نفسها. ومفكر عالم كبير (جون نيف John U. NEF) -مثلاً- لا يتردد أبداً في تقرير القول: إنه ليس علينا أن نبحث عن الأسس الثقافية الحديثة للحضارة الحديثة في نهضة العلم الحديث وتقدمه، ولا في نهضة الاقتصاد الحديث وتقدمه، وإنما الذي ينبغي تقريره، هو أن الينابيع الرئيسة لهذه الحضارة قد تمثلت في الجهود التي تكللت بالنجاح

بقدر ما؛ والتي بذلت من أجل تمكين الحياة المسيحية من الحياة بفاعلية في العالم الدنيوي، ومن أجل إقامة رابطة قوية بين نشدان الجمال ونشدان الفضيلة في مجتمع يطلب اللذة.

وكل الخصال الإنسانية السامية-الرحمة، والمحبة، والشرف، والعدالة، والفكر النيّر -مما تعبق به الحضارة الحديثة ولا يعيره العلماء والإحصائيون أي أهمية، ليست إلا ثماراً من ثمار المسيحية. وكذلك فإن التقدم الروحي وطلب الكمال للإنسان بكليته اللذين تعلقت بهما الحضارة الحديثة منذ مطلع القرن السادس عشر، لم يكونا ثمرة التطور العلمي والاقتصادي، وإنما ثمرة المسيحية نفسها. وبطبيعة الحال يمكن أن نضرب أمثلة كثيرة لمفكرين غربيين منخرطين كل الانخراط في الحضارة الحديثة، لكنهم لا يسلّمون بهذه الفكرة أو تلك من الأفكار التي يرى هذا المفكر أو ذاك أنها تدخل في صلب ماهية الحضارة الحديثة. ومع ذلك فإنه لا بد من التسليم بأن القواعد التالية، تبدو على وجه الإجمال مما يتفق عليه جميع الفرقاء في أمر مقوّمات هذه الحضارة ومظاهرها:

القاعدة الأولى: العقلانية.

القاعدة الثانية: الليبرالية (الحرية، الديمقراطية، المجتمع المدني).

القاعدة الثالثة: الذرائعية التقنية.

القاعدة الرابعة: المنفعة واللذة والسعادة.

القاعدة الخامسة: النزعة الإنسانية اللاأدرية.

كيف نصوغ تصوراتنا الخاصة، ونوجه أفعالنا المشخصة بإزاء هذا الغرب، الذي يَمثُلُ أمامنا بهذه الحضارة الشامخة، وبهذه القواعد الثقافية التي تحمل هذه الحضارة؟

حين يتعلق الأمر بمسألة الحضارة في قطاعاتها غير الثقافية، أعني العلوم والمؤسسات والنظم والفنون والمصنوعات، إلخ، فإننا لا نملك إلا شيئاً واحداً، هو أنه يتحتم علينا مضاهاة التقدم المادي الذي تحمله الحضارة. ولن نستطيع تحقيق هذه المضاهاة على المدى المنظور، في ضوء واقعنا وإمكاناتنا وأحوالنا . . . ونحن ههنا مهددون فعلاً ؛ لأن التفوق المادي الغربي لن يتيح لنا فرص النماء والتطور . . . وأعترف بأن هذه القضية خاسرة على المدى المنظور، وليس لديّ حل لها أكثر من التنبيه إلى حتمية السعي من أجل تخفيف دواعي الإفناء وأسبابه وذرائعه، وسأقول: إن ذلك لن يتيسر ابتداء إلا بإعادة بناء الصورة الكونية الشاملة للشخصية الإسلامية، وهي صورة " أخلاقية " .

ما الذي يمكن أن يتقرر عندنا حين يتعلق الأمر بالقواعد والأسس الثقافية للغرب وحضارته؟ الجواب، من حيث المبدأ، يسير، وهو أن باب " الحوار " مفتوح تماماً. فنحن نستطيع أن نعرض فهومنا وتصوراتنا ومواقفنا في مسائل: العقلانية والتقنية والحرية والديمقراطية والعدالة ومجتمع القانون، وفي مسائل: المنفعة واللذة والسعادة، مثلما يفعل مفكرو الغرب وأهله فيما بينهم. فنحن نشترك مع كثيرين منهم في كثير من أفكارنا وفهومنا وتحليلاتنا، ونختلف مع آخرين منهم في بعضها أو في كثير منها. ولست أعتقد أننا هنا بإزاء تناقض شامل أو اتفاق شامل، لكن ما صرّح به (روبرت مكنمارا) قبل حين من القول: إن طرائق تفكيرهم -في الغرب- مختلفة عن طرائق تفكيرنا نحن العرب والمسلمين، صحيح إلى حد بعيد؛ حين يتعلق الأمر بالفكر " الجمعي " العربي أو الإسلامي. فهناك: العقلانية والنظام ومجتمع القانون والحرية والفاعلية والديمقراطية، و. . . ، وهنا: الأهواء والفوضى ومجتمع العشيرة والاستبداد، إلخ؛ ولذلك كله -في الغالب الأعم- فإن الفضائل والرذائل موجودة هنا وهناك لا يستقل بها فريق دون غيره ! بيد أن ما هو

جوهري هنا، وراء هذه المسائل الثانوية الخلافية، هو أننا نستطيع أن نخوض مع الغرب، على سبيل الجدل أو الحوار أو التصادم، أو التواصل الفكري والثقافي، ما شاء لنا الخوض، وسيظل الباب مفتوحاً من هذا الوجه، لكن لا شيء سيحسم نهائياً على هذا المستوى، أعني المستوى النظري الخالص؛ لسببين:

الأول هو أن المواقف أو الرؤى أو العقائد هي "خيارات" ذات متعلقات خاصة، تتفاوت وفق أوضاع أصحابها الذاتية، واحتمالات "التحول الموقفي" بتأثير الحوار أو الجدل أو التواصل تظل محدودة؟

الثاني: أن الحضارات والثقافات الظافرة لا تحاور، وإنما تفرض، وقد تحتقر... ! حضر بعض الضباط الألمان، غداة هزيمتهم في الحرب الثانية، إلى مقر القيادة البريطانية ليتفاوضوا في شأن إنهاء الحرب أو الاستسلام للقائد البريطاني -والحوار ليس إلا صورة من صور التفاوض- فلم يفعل هذا القائد أكثر من أن يدير لهم ظهره ويقول: ومن هم هؤلاء حتى أفاوضهم ! الحقيقة أنه ينبغي للمنتصر أن يكون نبياً حتى يقول: اذهبوا، فأنتم الطلقاء ! ومع ذلك فإنهم طلقاء بحدود...

الأمر نفسه بالنسبة إلينا، فنحن نستطيع أن نحاور الغرب وقيمه الثقافية، فنسلّم بهذه القيم ونتحفّظ بشأن تلك، نقبل العقلانية مثلما قبلها المعتزلة وابن رشد وغيرهم، ونسلّم بالديمقراطية مثلما يجدر بأحد يقول بالشورى الملزمة وبإجماع الأمة ومشاركتها في اختيار حكمها، ونقول: إننا نصادق على حقوق الإنسان، وغير ذلك. وبالمقابل سيقر (مكنمارا) بأننا عرفنا الحضارة قبل أن يعرفها الغرب بقرون عديدة، وسيسلّم أخلاقيو الغرب بأن في الإسلام قيماً مدنية رفيعة، وسيثني كثيرون على دور الإسلام والعرب في تقدم البشرية وفي بناء الحضارة الحديثة، مثلما فعل ملوك الغرب ورؤساؤه وعلماؤه... لكن ذلك كله لن يرفع المشكل، ولن يلغي العلاقة الصدامية بيننا وبين الغرب،

حين يتعلق الأمر بتجسيد صيغة ما لنظرتنا الشاملة إلى العالم، على نحو يجعل من هذه الصيغة البديل الحتمي والنقيض الجذري لرؤية الغرب وقيمه، أو حين يتعلق الأمر في الجهة المقابلة بـ "الانتشار الحضاري " المشخص لحضارة الغرب وثقافته. إن المشهد الذي أشير إليه ماثل أمامنا. فمن وجه أول: تَشْخُص في زمامنا منذ ثلاثة عقود تقريباً صيغة جديدة للإسلام-تتمثل في " نظرة شاملة إلى العالم " تضع نفسها في موقع التناقض والتصادم الحتمي المتصلب مع الغرب وقيمه: دار الإسلام هنا، ودار الكفر هناك... الإسلام بديلٌ مطلقٌ لحضارة الغرب... وحتمية دولة الخلافة الإسلامية...، وصيغ كثيرة أخرى. ولسوء الحظ جاءت صيغ هذه المشاريع في الوقت الذي كان عدو القرن الشرس يتهاوى ويتداعى. فماذا كانت النتيجة؟ تحوّل الغرب إلى مشاريع النهضة التي اقترحت هذه الصيغة، وراح يلاحقها بلا هوادة في دياره هو، وفي عقر دارها هي أيضاً، وأغلقت جميع الأبواب من دونها، وأمكن للإعلام الغربي أن يجرّد للإسلام والمسلمين أبغض صورة أمكن تجريدها لدين من الديانات وأهله. ويتصور كثيرون منا أن الغرب الذي ألف الهيمنة والصراع قد وجد في الإسلام عدواً جديداً هو بديل لعدو الأمس. والفكرة جذابة لكنها ليست مطابقة. إذ الحقيقة هي أننا أسأنا اختيار الوقت والأدوات والأفكار، وجعلنا من أنفسنا أنداداً لمن هم أشد بأساً وبطشاً منا بكثير، وأوهمنا الكون أننا نهيء أنفسنا لاختراقه وغزوه، فقضت الحكمة العملية عليهم بأن يتخذوا جميع الإجراءات التي تكفل لهم أن "يأمنوا شرنا"! لقد تم إبعاد الإسلام الرحيم عن المسرح واستبدل به "إسلام" شرس عدواني رهيب. والمسألة ليست مسألة " مؤامرة"، لكنها مسألة تتطلب "التآمر". الحالة دقيقة وهي تستدعي علاجاً جذرياً. في الجهة المقابلة لا أحد منا يستطيع أن يهوّن من شأن المخاطر الحقيقية التي تترتّب على ما نسميه بـ "الانتشار الحضاري المشخص" للغرب. فالواقع هو أن وطأة الغرب لا تقف عند حدود

التفوق العلمي وتطبيقاته، العسكرية والتكنولوجية، وهو تفوق يضمن له احتكار العلم والقوة والهيمنة الحياتية، وإنما هي تتعداها إلى ما هو أخطر من ذلك وأجسم؛ ذلك أن من شأن الانتشار الحضاري المشخص، أن يحدث الاضطراب والفوضى في ثلاثة مستويات أساسية على الأقل من مستويات حياتنا:

١- المستوى المعرفي.
٢- المستوى الاجتماعي.
٣- المستوى القيمي.

فالحقيقة أن الغرب ليس مشبعاً بروح العقلانية فحسب، ولكنه مشبع - أيضاً- بنزعة "إنسانية لا أدرية" صريحة، ومن شأن انتشار هذه النزعة بوسائل الاتصال المختلفة أن تزعزع أسس اليقين التي تستند إليها معتقداتنا.

ومن وجه ثان: ليس مفهوم "اقتصاد السوق" الليبرالي الذي راح ينتشر بشكل متعاظم في أقطارنا، مفهوماً بريئاً من الناحية الاجتماعية؛ لأنه في عالم تعجز فيه الدولة والمؤسسات عن حماية المجتمع وأفراده، وضمان حقوقهم الاجتماعية الطبيعية، لا يمكن لهذا المبدأ إلاّ أن يحوّل هذا العالم إلى ساحة من الذئاب السارحة ومن القطعان التي تئن وتجوع وتعرى، وأخطر من هذا كله أن تخرج كتائب الحاجة والعوز إلى دائرة الحرام.

ومن وجه ثالث: تؤدي سواعد الانتشار الحضاري ذات الإغراء العالي المدعوة بوسائل الإعلام، ولا سيما السمعية-البصرية منها، دوراً جذرياً حاسماً في تغيير شبكة العلاقات الاجتماعية وجملة القيم السائدة في المجتمع، ومن الطبيعي أن يتعرض المجتمع للتفتت والتحلل والبوار، إذا ما تم وضع هذه الوسائل بين أيدي ذئاب فقدت كل معنى للقيم الرفيعة، وهو ما يحدث في كثير من الحالات.

فجميعنا إذن، نحن والغرب، في حالة "خوف" صريحة، لكن خوفنا

نحن ينبغي أن يكون أعظم؛ إذ الوسائل المتوافرة لدى الغرب للتحرر من خوفه و هواجسه أكثر وأنجع من تلك المتوافرة لدينا. ومع ذلك تقضي كل الأمور فيما يتعلق بنا، بأن نبذل الوسع في أن نعاود النظر في معطيات الحضارة الغربية وأسسها؛ لكي نتحرر من "لفوبيا" التي تتلبسنا حين نتعلق بحالات "التثبيت"، التي تتصل بهذا الوجه أو ذاك من وجوهها المقلقة، فهي ليست شراً محضاً، وليس كل شيء فيها يبعث على مناصبتها وأهلها العداء، والوجوه الإيجابية فيها ليست مما يمكن التقليل من شأنه. والوضع الطبيعي للمسألة هو أنه لا مفر من الإقرار، هنا وهناك، بأننا والغرب نمثل ثقافات متباينة، وأنه ينبغي أن يقال علينا ما يمكن أن يقال على التعدديات الثقافية، لكن علاقاتنا التاريخية، وأوضاعنا الجيو-سياسية، وتشابك قضايانا الراهنة وتقاطعها، ومتطلبات الهيمنة والصراع من جهة الغرب، ومتطلبات التحرر والتقدم والازدهار من جهتنا، تجعل علائقنا الراهنة والقابلة مع عوالم الغرب دقيقة معقدة ومصدراً لأحوال ملتبسة من الشكوك والهواجس والمخاوف والآمال.

لا شك أن هذه الأحوال تستدعي نظراً مدققاً، ومراجعات شاملة، وسياسات للعمل موضوعية وفاعلة ومأمونة العواقب، ولا سيما حين ندرك صعوبات التفكير والفعل الآتية من الضرورات الخاصة التي تفرضها الأوضاع النوعية لعوالم مفتتة متناثرة متباعدة، تحكمها خصوصياتها القطرية أو الإقليمية أو القومية، ولا تربط بينها أيّ سلطة مرجعية مركزية تلزمها بهذه السياسة أو تلك. وفي حدود ما هو ممكن لناظر مثلي، فإنني لا أرى أن ساحة الإبصار تسمح لي في الوقت الحاضر بأكثر من التعبير عن عدد محدود من المعتقدات، التي تبدو لي ذات نفع وجدوى في تجاوز مخاطرالواقع المباشرة، التي يلوح لي أنه يمكن الأخذ بها من جانب الكثرة الكاثرة من هذه العوالم التي تهمنا، وهذه المعتقدات هي:

الأول: إعادة بناء صورة الإسلام الكونية، بما هي صورة منظومة منخرطة في

العالم البشري، تنشر الرحمة والخير والفضيلة والسعادة للناس، -أي صورة " أخلاقية " إيجابية " لا بما هي منظومة كلاّنية " توتاليتارية " تتوعد المخالفين وتستنفر لديهم الكراهية والعداء. ويتعين علينا أن نؤكد هنا أن جمال " المثل الطيب المشخص " أعظم فعلاً وأبعد أثراً من الأفكار، حتى حين تكون هذه الأفكار جميلة وصادقة.

الثاني: يرتبط بالأول، وهو أن الحكمة تقضي بألا نقع فريسة مفهوم للصراع، يجرنا إلى الاحتكام إليه بأدوات غير متكافئة. الصراع ظاهرة طبيعية، لكن المصلحة تقضي بمحاصرته واستيعابه، وتجنب الوقوع في شراكه.

الثالث: المواظبة على الاعتقاد القديم بأنه لا مفر من تمثّل الوجوه الإيجابية من الحداثة الغربية، لا سيما تلك المتعلقة بالعلم والعقلانية، والتقنية والتنظيم.

الرابع، الأخير: أن يكون منا على بال -على الدوام، وهذه وظيفة الدولة على وجه التحديد، أن التغيرات والتحولات العميقة التي تتعرض لها مجتمعاتنا اليوم تفرض -على الفور- تصميم " سياسات دفاع اجتماعي " حقيقية مشخصة، وتوجب -على الفور- وضع هذه السياسات موضع التنفيذ الفعلي، لا أن تظل تجليّات نرجسية لتكنوقراطيين أو مثقفين أو موظفين يعلمون -مقدماً- أن " الحفظ " هو المصير الوحيد الذي ينتظر ملفاتهم.

المسلمون بين العولمة والصراع الحضاري: التحديات وإمكانات الحركة

الدكتور مصطفى منجود

أستاذ العلوم السياسية/ بيت الحكمة/ جامعة آل البيت

تمهيد :

تشكل العلاقة بين المسلمين وبين غيرهم محوراً مهماً أساسياً لوظيفتهم الحضارية أو شهودهم الحضاري باعتبارهم الأمة الوسط ، ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً﴾ ، ويمتلك المسلمون في رؤيتهم لهذه العلاقة وأبعادها وصورها وحالاتها رصيداً فكرياً معرفياً، يتقدم الوحي "قرآناً وسنة" غيره من الروافد المتعددة لهذا الرصيد، كما يمتلكون في الوقت ذاته خبرة سياسية ممتدة منذ نزول الوحي وحتى الآن، تكشف عن تجارب متعددة، تجمع بين الانفراج وبين التأزم في علاقتهم بالآخر، بقطع النظر عن درجات الانفراج ودرجات التأزم، وبعيداً عن تحديد ماهية هذا الآخر وكنهه، وموقعه الحضاري حال الدخول معه في علاقة الانفراج أو علاقة التأزم، فإنهم إنما صدروا في كل ذلك وتحركوا في نطاق سنة التدافع الحضاري ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض﴾ ، ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدّمت صوامع وبِيَعٌ وصلوات ومساجد يُذكر فيها اسم الله كثيراً﴾ .

وبالمقابل فقد انطلق الآخر -وتحديداً غير المسلم الغربي- في علاقته بالمسلمين من رؤاه الخاصة الفكرية والحركية، معبراً عن ذاته أولاً -بصرف النظر عن طبيعة التعبير ومحتواه وأدواته- ومعبراً عما يريده من المسلمين ثانياً، وما يريده لهم ثالثاً، وهو في ذلك صدر ويصدر عن أهداف شتى، بعضها مُعلن وبعضها غير مُعلن، لكنه في النهاية حريص على أن يغلف أهدافه وغاياته بمصالحه القومية، وإن اتخذت أشكالاً تخفيها أحياناً، أو تجملها أحياناً أخرى، أو تُخفف من حدتها وقسوتها ومردودها أحياناً ثالثة.

وهو لم ولن يعدم وسيلة في ذلك، فسرعان ما تأتي المفاهيم في المقدمة. وقديماً استخدم مفاهيم النهضة، والإصلاح، والحرب المقدسة، ونشر الرسالة الحضارية، والتبشير، والاستشراق، وغير ذلك مما أشاعه وكرّسه، والآن لم يكتف بإعطاء وجه جديد أو أوجه جديدة لهذه المفاهيم، وإنما قذف في علاقته مع المسلمين ومع غيرهم بمنظومة مفاهيمية جديدة، والنظام العالمي الجديد، والاعتماد المتبادل، ونهاية الأيديولوجيا، ونهاية التاريخ، والشرق أوسطية، وصراع الحضارات، والعولمة ليست إلا بعض عناصر هذه المنظومة. ولقد كنّا نَدْرُسُ ونُدَرِّسُ وما زلنا في مادة النظرية السياسية أن المفاهيم السياسية ركن ركين من محتوياتها، وأنها على أشكال شتى، فهناك المفاهيم الأصيلة، وتقابلها المفاهيم المشتقة، وهناك المفاهيم البسيطة وتقابلها المفاهيم المركبة، وهناك المفاهيم الدفاعية، وتقابلها المفاهيم الهجومية، وهناك المفاهيم القانصة، وتقابلها المفاهيم المقتنصة، وهناك أخيراً المفاهيم الراسخة، وتقابلها مفاهيم الموجه السائدة، أو ما نسميه بالدارجة -مفاهيم الموضة، إلى آخره من تصنيفات، وأحسب أن من المفاهيم الأخيرة مفهومي العولمة والصراع الحضاري، والحق إن وصفهما وإدراجهما ضمن مفاهيم (الموضة) هو إحساسنا بوصفنا مسلمين وتوصيفُنا، ولا أعتقد أن الغرب يتعامل مع مثل هذين المفهومين على أنهما كذلك، وإن أراد لهما أن يكونا كذلك في أفهامنا

وعقولنا، وذلك أن منظومة المفاهيم تأتي وتصدر عنه وقد استدعى تراثه وخبرته وعصره وتدبيره للعالم الثالث، وفي القلب منه المسلمون.

هو يريدنا أن نفهمها عى أنها مفاهيم سرعان ما تنتهي بعد أن تلوكها ألسنتنا ومؤتمراتنا وندواتنا، ثم ينفض المولد، وقد أصابنا عسر في هضمها، وعسر في فهمها، لكثافة ما فيها، وغزارة ما فيها، حتى إذا ما بدأنا نفيق دون موقف منها -معها أو ضدها- فاجأنا بمفاهيم أخرى تعيدنا إلى حيث عسر الهضم وعسر الفهم من جديد، ومن دون ذلك مكر شديد، وإعادة ترتيب أوضاعنا وعلاقتنا به، وصياغة واقع جديد ضمن علاقات الشمال بالجنوب، والتقدم بالتخلف، يضمن الهيمنة والاستلاب الحضاريين.

وهنا يثار أكثر من تساؤل، في أي سياق ينبغي أن نفهم العولمة والصراع الحضاري؟ وما المقصود بكلا المفهومين؟ وما دلالاتهما بالنسبة إلينا بوصفنا مسلمين، بصرف النظر عن الموقف منهما، ومصداقيتهما في لغة العلاقات الدولية الراهنة؟ وما العلاقة بين العولمة والصراع الحضاري؟ وكيف نضبط هذه العلاقة إن كان ثمة محل لها؟ وما تحدياتها؟ وهل تتيح لنا هذه العلاقة بتحدياتها إمكانية للحركة؟ وما طبيعة هذه الإمكانية؟ بل وما طبيعة هذه الحركة أصلاً؟ وهل نملك نحن المسلمين إمكانات الإمكانية؟ وما هي؟ وكي تفعل هذه الإمكانات؟ وهل ننتظر حتى نقوم بعملية التفعيل؟ وما المطلوب عاجلاً للانطلاق من الممكن إلى الواجب؟

هذه جملة أسئلة استبدت بي، وجاشت في خاطري، حاولت أن أعثر على بعض الإجابات عليها ولعلها ليست وحدها في هذا السياق، ولا ينبغي أن تكون، وقد اقتضى تحرير الموضوع أن أقف عند النقاط التالية:

أولاً: ملاحظات منهاجية تكشف عن سياق الموضوع.

ثانياً: حول العولمة والصراع الحضاري: الدلالات، وضبط العلاقة بينهما.

ثالثاً: من تحديات العولمة والصراع الحضاري.

رابعـاً: تداعيـات العـولمة والصـراع الحضـاري، وأزمـة إمكانيـة الحـركـة وروافدها.

خامساً: أزمة الإمكانية لا تحجب إمكانات الحركة المتعددة.

سادساً: مستلزمات تفعيل الإمكانات من مكملاتها.

سابعـاً: الممكن والمتاح من الحركة، حتى يتحقق الواجب والمأمول.

أولاً: ملاحظات منهاجية تكشف عن سياق الموضوع:

قد يكون من المفيد هنا التذكير ببعض الملاحظات المنهاجية التي يقود أخذها في الاعتبار -ونحن نتحدث عن العولمة والصراع الحضاري وموقع المسلمين منها- إلى فهم السياق العام للحديث عن هذا الموضوع الشائك، ومن ذلك:

١. لا يزال الجدل والخلاف مستعرين حول مفهومي العولمة والصراع الحضاري، الأمر الذي لا يمكن معه التسليم بأن الخطوط العامة للمفهومية أو علاقة أحدهما بالآخر قد وَضُحَتْ واستبانت، أو اتُّفِقَ عليها. ورغم مساهمات كثيرة عربية وغربية، مسلمة وغير مسلمة في هذا السياق، إلا أنه من دون ذلك -وبلا مبالغة- غبش كثيف، وقتامة شديدة، وحجة ونقيضها في تناول المفهومين، وما صدر إلى الآن لا يعدو أن يكون اجتهادات أولية، لعل الرابط بينها أن هناك حداً أدنى من الاتفاق على أن العولمة أو ما استخدم بديلاً لها من مرادفات، والصراع الحضاري وما ا ستخدم قريباً منه من اصطلاحات، يضربان بجذور راسخة في الخبرة الإنسانية بنماذج متعددة، وأنهما في الإنسانية المعاصرة -على الأقل- عند أكثر الاتجاهات تتحول من طور البلورة والتكوين إلى الوجود والممارسة.

٢. أن الحديث عن هذا الموضوع يمكن أن ينظر إليه من أكثر من زاوية، ومن

خلال أكثر من منظور معرفي، لتعدد جوانبه الحضارية السياسية، والاقتصادية، والقيمية، والنفسية، والاجتماعية، والاستراتيجية، وكثافة ما يتمخض عنه من مفاهيم فرعية، وبقدر التكامل في الرؤى المعرفية، وبقدر التعدد في هذه الرؤى وما تقدمه من اجتهادات؛ بقدر إمكان إزالة الكثير من أوجه اللبس والخلط والتداخل في الحديث عن هذا الموضوع.

٣. أن حديثنا عن موقع المسلمين في هذا الخضم، إنما يخاطب همة المسلم المنتمي إلى الإسلام انتماء أصالة وهوية وحياة ووجود، بصرف النظر عن موقعه رجلاً أو امرأة، حاكماً أو محكوماً، نظاماً أو دولة، عربياً أو غير عربي، فرداً أو جماعة أو أمة. أي بعبارة أخرى المسلم المسؤول بصرف النظر عن موقع الرقابة المسؤول عنه، وثغر الإسلام الذي يقف عليه، والمهتم بأمر المسلمين بصرف النظر عن درجة اهتمامه، والحريص على ألا يؤتى الإسلام من قبله في موقعه أو ثغره، مهما عظم أو صغر.

٤. يصعب الحديث عن تداعيات العولمة والصراع الحضاري بالنسبة إلى المسلمين بمعزل عن تداعيات ذلك بالنسبة إلى دول العالم الثالث أو دول الجنوب بصفة عامة، وإذا كانت الموضوعية وأمانة المنهج يفترضان دائرةً للتمايز بين كلا النمطين من التداعيات؛ بفعل خصوصية أصول المسلمين في عقيدتهم وتراثهم وخبرتهم مع الغرب، فإنهما يفترضان أيضاً دائرةً لتوحد التداعيات بين المسلمين وبين غيرهم من شعوب العالم الثالث، بفعل الاشتراك في خصائص الميراث الاستعماري، والتبعية، والتخلف، واستهداف الهيمنة، ونهب الثروات، والقابلية للاختراق، وجريان أشكال متعددة من الصراع الحضاري في بلادهم وبين أبنائهم، أو بينهم وبين قوى الغرب، واحتكار أسواقهم ومواردهم بفعل الشركات متعددة الجنسيات.

٥ . وأخيراً فإنه يجب أن يوضع مفهوما العولمة والصراع الحضاري وما ينتظمهما من معان ودلالات -على ما سنرى- في سياق المفاهيم الأخرى التي أبدعها الغرب، وروجها مروجوه، من مفكريه وأتباعه من بين المسلمين ليتأكد من خلالها المفهوم القرآني في "العلو في الأرض" في قوله تعالى: ﴿تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً﴾ على ما فصل ابن تيمية -رحمه الله- في درته «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية» ويدخل ضمن هذه المفاهيم: النظام العالمي الجديد، ونهاية التاريخ، والشرعية الدولية، ونهاية الأيديولوجيات، أو تداعياتها الفرعية على العالم الإسلامي مثل مفاهيم الأصولية، والتطرف الديني، والإسلام السياسي، والإسلام العنيف، والإرهاب الإسلامي، إلى آخره. وهي المفاهيم التي صقلت واستدعيت لتبشر بوضعية جديدة للعالم، وإدارة دفته والتحكم فيه، بعد إعلان وفاة الحرب الباردة وانتصار الغرب على العرب بقيادة الولايات المتحدة دون أية خسائر.

ثانياً: حول العولمة وصراع الحضارات - الدلالات وضبط العلاقة بينهما:

وهنا أود في البداية أن أشير إلى أن الأمر لاعتبارات الوقت يقتضي الاختصار قدر الإمكان دون خوض في كثير من التفاصيل التي يمكن أن تكون محور مناقشات.

وبداية فيما يتعلق بدلالات العولمة هناك أكثر من اتجاه في تعريفها:

١ . فهناك من يفرق بين العولمة Globalization، والعالمي World، والكون Universe. الأولى تعنى الهيمنة على كوكب الأرض أو الكرة

الأرضية، والثانية تتيح التعدد في الإسهام الثقافي والحضاري، والثالثة تشير إلى ما في الكون كله ويصعب التحكم أو الهيمنة عليه، ويعدّ الدكتور إسماعيل صبري عبدالله أن العولمة بالمعنى الأول هي وليدة الرأسمالية المعاصرة، وقد تجسدت في الشركات متعددة الجنسية، بعد التخلي عن الحرب بوصفها وسيلة وحيدة لحسم التناقضات في المصالح، وبعد استدعاء الرأسمالية من مرحلة ما بعد الاستقلال، ولكنها -أي العولمة- في هيمنتها واحتكارها تختلف عن الاحتكارات السابقة في الانتشار الجغرافي، وتعدد الأنشطة، والتطور الثقافي، وتزايد دور النشاط المالي إلى أبعاد غير مسبوقة.

٢. وهناك من يرى أن العولمة حركة كونية حيث إن الهيمنة حركة أمريكية، وأن هناك حضارة واحدة رأسمالية مسيطرة، تقود حركة العولمة بهدف السيطرة على العالم واستغلال موارده، واحتكار الشركات متعددة الجنسيات لمعظم دخل العالم، وترك دول العالم الفقيرة على أمرها من الفقر (محمود أمين العالم وغيره).

٣. وهناك من يرى أنها حركة تدعمها الولايات المتحدة والشركات متعددة الجنسيات، وهدفها سحق هوية مواطني العالم بأسره، وخلق نسخ مكررة واستهلاكية ذات نمط استهلاكي عالٍ يغذي الحركة الرأسمالية العالمية المتوحشة... (جورج لابيكا).

٤. ويحدد الدكتور سمير أمين سمات الرأسمالية في عصر العولمة، أو ما يسميها بالرأسمالية الكوكبية في خمس: فقدان معظم أقطار العالم الثالث كل أهمية استراتيجية بعد الحرب البادرة، وفقدان ملكية الموارد الطبيعية أهميتها وانخفاض أسعارها، وتراجع معدلات التنمية، وتقلص معونات التنمية، وفقدان وتراجع المصالح العليا للدولة.

٥. ويرفضها (هنتنجتون) لأنه ليس مطلوباً من العالم أن يتجانس في حضارة واحدة، وينطلق في توكيده على صراع الحضارات من أن الغرب فريد ولكنه غير عالمي؛ بفعل موروثات مميزة له من الإرث الكلاسيكي، والمسيحية الغربية، واللغة الأوروبية، والفصل بين الدين والدولة، وسيادة القانون، والفردية، والتعددية الاجتماعية، والمؤسسات التمثيلية، وانطلق كذلك من أن العولمة تفترض وجود حضارة مهيمنة بلغتها ودينها، والحضارة الغربية غير مهيمنة بأي منهما... «فما هو عالمي للغرب، هو أمبريالي للآخرين».

٦. الدكتور عابد الجابري يقدم أكثر من عشر أطروحات، أطروحة حول العولمة، وكلها تقود إلى خطورة المحتوى والمضمون فيها من الهيمنة، وطمس الهوية، والاختراق، وتكريس الاستتباع الحضاري، وتكريس الانشطار والثنائية في الهوية الثقافية، ولذلك يجب التفريق بينها وبين العالمية، وأن مواجهتها لا تكون إلا بإعادة بناء وممارسة الحداثة في معطياتها وتاريخها بعيداً عن التغريب والاغتراب والانغلاق.

٧. وثمة من رأى في العولمة نقلة مكانية وزمانية، نقلة مكانية كونية، وزمانية حيث الانتقال إلى عصر ما بعد الدولة القومية، وتحلل الدولة في الجنوب، دون أن تقود إلى ذلك (أن تملك الدولة في دول العولمة ذاتها، لكنها في النهاية تتويج لسياسة التبعية).

هذه جملة تعريفات، وهناك تعريفات أخرى متباينة تربط بين العولمة، والأمركة، والسننة (CNN)، وتربط بينها وبين حتمية السير في ركابها، وبينها وبين العدوان، والاغتصاب الرمزي، والإكراه، والمركزية في التحكم، والاستغلاء، والإشعار بالدونيّة، والمقام لا يتسع... ولكن ترد بعض التأملات هنا:

أولها: أنه رغم الحديث عن تعدد الأبعاد المختلفة في العولمة، إلا أن الكثيرين يرون أن مقدمة الهجوم على العولمة تتبدى في الاحتكار الرأسمالي الذي تقوده الشركات المتعددة أو المتعدّية أو العابرة للجنسيات والقوميات، وأن هذا الدور (الاحتكار المهيمن) فيه اختراق لوظيفة الدولة القومية، بل إن بعضهم أشار إلى أن الدولة مع العولمة قد تصبح شيئاً من الماضي، حين يسلم آخرون بأن تحديات الدولة مع العولمة لا يعنى انتهاء دورها ووظيفتها -ويكفي أن الدولة في الغرب هي التي تقود حركة العولمة - بقدر ما يعني اتساع تحدياتها وتعقد وظائفها.

وثانيها: أن العولمة عند الكثيرين ليست وهماً بقدر ماهي حقيقة بسطت نفوذها وسيطرتها بأكثر من وجه، وأن القول بمنطق المؤامرة فيها غير حقيقي، خاصة وأن لها جذوراً تاريخية طويلة، وأنها في مرحلتها المعاصرة تأتي تتويجاً لمراحل سابقة، ولكنها في النهاية تستبطن مضادات للقيم تبلغ حد الموبقات. بالنسبة إلى المخاطبين بها المراد منهم حتمية الدخول تحت مقولاتها، وركوب قطارها كنمط -على ما يذكر الدكتور سمير أمين - من أنماط الحياة، سواء كان نمطاً أوروبياً أو نمطاً أمريكياً.

وثالثها: أن العولمة من حيث هي اختراق تعنى تجاوز الحدود التقليدية للدول، لأنها تتضمن تعميقاً في مستويات التفاعل، والاعتماد المتبادل بين الدول والمجتمعات التي تشكل المجتمع العالمي، ولذلك يؤكد (روزيتاو) أن جوهر عملية العولمة يتمثل في سهولة حركة الناس، والمعلومات، والسلع بين الدول على نطاق كوني، بل ويُفَصِّل أكثر أن ما يتجاوز الحدود هو البضائع، والخدمات، والأفراد، والأفكار، والمعلومات، والنقود، والمؤسسات، وأشكال السلوك والتطبيقات، أي إنه يريد القول إنها تجاوزٌ لحدود ماهو مباح وما هو غير مباح طبقاً للأعراف والتشريعات والعقائد.

ورابعها: أن العولمة ليست مجرد ظاهرة أو مفهوم في الإطار التنظيري، وإنما هي قبل كل شيء، حركة وفعالية وعملية كما سبق القول، وبالتالي لابد من رؤيتها من خلال كلا المستويين، وهذا يفضى إلى توكيد القول بأنه مهما قيل بشأن الاختلاف حول طبيعتها وأبعادها؛ فإن واقعيتها ووجود مؤشرات على هذه الواقعية، وإرهاصاتها الأولى لم يعودا يقبلان التشكيك، بل إن البعض يبالغ في هذا المنحى من حيث إن الموجود منها تجاوز الإرهاصات إلى عالم ما بعد العولمة. (قياساً على عالم ما بعد الحداثة).

أما فيما يتعلق بالصراع الحضاري:

فتبدو مساهمات (هنتجتون) في هذا السياق هي الحجر الذي حرك الساكن في تحديد الموقف من هذا المفهوم، وقد لا يكون من المبالغة في القول: إن ما حدث من مساهمات لا تعدو أن تكون ردود أفعال في معظمها على ما ذكره عن «صدام الحضارات في دورية F. Affairs، سنة ١٩٩٣ منطلقاً من عدة افتراضات:

أولها: أن المصدر الأساسي للنزاعات في العالم الجديد لن يكون أيديولوجياً أو اقتصادياً في المحل الأول بل سيكون ثقافياً.

وثانيها: أن النزاعات الأساسية في السياسية العالمية ستحدث بين أمم ومجموعات لها حضارات مختلفة.

وثالثها: أن الصدام سيسيطر بين الحضارات على السياسات الدولية، وأن النزاع بين الحضارات هو المرحلة الأخيرة في تطور النزاع في العالم الحديث، وأن لهذا الصدام أسبابه، ومستوييه الجزئي والكلي، وأن أهم الحضارات السائدة الآن هي الغربية، والكونفوشية واليابانية، والإسلامية، والهندوسية، والسلافية، والأرثوذكسية، والأميريكية اللاتينية إلى آخره من أطروحاته.

وبصرف النظر عن ردود الأفعال المتباينة حول مثل هذه الأطروحات يمكن القول بخصوص الصراع الحضاري:

١. إن الصراع الحضاري في الرؤية الغربية ينتهي ليبشر بنهاية التاريخ، وهي المقولة التي قال بها ماركس -مع اختلاف المنطلق- وهيجل، وفوكوياما، وغيرهم، مبشرين بهيمنة شيوعية مع ماركس، وغربيّة مع غيره، حيث انتصار الغرب على الكون وحضاراته، والتبشير بليبراليته وديمقراطيته ورأسماليته.

٢. إن الصراع الحضاري حتمية ضرورية في الطرح الغربي، حتمية لأنه بفعل التاريخ صدق، وبفعل الإنقسام الكوني حدث، وبفعل نهاية التاريخ معه، ووعوده ومنجزاته لا بد أن تحدث.

٣. إن الغرب يكاد يمحور الصراع الحضاري القادم بينه وبين الإسلام، وتحالفاته مع آسيا وغيرها، وهو في ذلك لم يقدم تبريراته التاريخية، بحكم الموروث الاستعماري، والتحدي الأيديولوجي الأخطر في الإسلام، والاختلال في المعادلة الديمغرافية لصالح المسلمين، فضلاً عن شواهد الصراع في أفريقيا، والبلقان وآسيا الوسطى، وشبه القارة الهندية التي يشكل الإسلام والمسلمين قطب الرحى فيها جميعاً.

٤. إن أدوات الصراع الحضاري مع الإسلام لن تقف عند حد أو مدى، فتوثيق التعاون بين أوروبا والولايات المتحدة أداة، وبناء علاقات أوفق مع أوروبا الشرقية وأميركا اللاتينية أداة، والتعاون مع روسيا واليابان أداة، والحد من النمو العسكري للدول الكونفوشية والمسلمة أداة، والاعتدال في تقليص القدرة العسكرية الغربية أداة، والحفاظ على التفوق في شرق آسيا وجنوب شرق آسيا أداة، ومساندة المجموعات التي تنزع إلى الغرب في الحضارات الأخرى أداة، والتحالف غير الرسمي مع إسرائيل أداة.

٥. إن مستقبل الغرب مع الصراع الحضاري كما يرى (هنتنجتون) متوقف على وحدته ومصالحه الذاتية، وليس تقرير مصالح الآخرين أو محاولة تسوية نزاعاتهم، وأن عليه أن يترك تدخله المتخبط الأهوج في نزاعات الآخرين، وترك ذلك إلى الدول الرئيسة للحضارة المهيمنة في ذلك الأقليم المتنازع عليه.

وفيما يتعلق بالعلاقة بين العولمة والصراع الحضاري وضبطها يمكن القول إن هناك تبايناً في وجهات النظر حول هذه العلاقة، فالبعض يقطع الوشيجة تماماً بينهما، فـ(هنتنجتون) ينادي بما يشبه العزلة الغربية، ويؤكد أن العولمة الغربية في انحسار وتناقص، ويرى أن الوقت قد حان لتخلي الغرب عما يسميه بوهم العولمة، ورئيس رابطة العلوم الاجتماعية الماليزية يرى العكس، إذ إن العولمة ستقود في رأيه إلى تسهيل الحوار بين الحضارات، وتسهيل العثور على الأرضية المشتركة للمبادئ الإنسانية، ولم يذكر كيفية ذلك، والبعض الثالث يرى أن العولمة تسمح بالصراعات والحوارات الظاهرية طالما لا تؤثر في الدولار وقيمته، وثمة من يرى أنها باب واسع للصراع الحضاري لأن منطقها ومرتكزاتها وتحدياتها مدخل لهذا الباب.

ولنا على هذا الجدل الملاحظات التالية:

أ. إن العولمة وقد خرجت مقولاتها من بنية الحضارة الغربية بالأساس لا يمكن أن تنفصل عن الصراع، لأن هذه البنية -كما يذكر الدكتور يوسف القرضاوي- مؤسسة على الصراع بِصُوَرِه كافة، الطبقي، والاجتماعي، إلى آخره.

ب. إنه بصرف النظر عن تأثير العولمة والعلاقة بالصراع فإن العولمة، لا تستطيع أن توقف سنة إلهية منبثقة عن سنة التدافع الحضاري، فما بالنا وهي بكل مضمونها تستنبط ما يزكى هذا التدافع ويشجعه.

ج . إن شواهد العولمة في الواقع المعاصر تؤكد أن الصراع جزء من بنيتها، سواء مارست تأثيراتها في علاقاتها ببعض الطوائف، أو في علاقاتها ببعض المجموعات الاقتصادية، أو حتى في علاقاتها ببعض الدول.

د . إن العولمة في بعض توجهاتها كما يقول الدكتور جلال أمين قد ألغت العلاقة الصراعية مع الغير خاصة في الدول النامية، لأنها تجاوزت حد الصراع إلى حيث الاعتداء، ومع علاقة الاعتداء لا تكافؤ «فمنذ متى والعلاقة بين الذئب والحمل علاقة صراع حتى تصبح حواراً».

هـ. سواء فصمت العلاقة بين العولمة والصراع الحضاري وهي ليست كذلك، أو اتصلت وهي كذلك، فالذي لاشك فيه من وجهة النظر الخاصة أن هذه العلاقة جدلية، من حيث إن العولمة أحد أدواتها الصراع الحضاري، ولن تعدم وسيلة في أن يخرج من رحمها، لأن منطق رفض حتميتها سيستدعي من قبلها هذه الأداة، كاختيار ربما أخير، كما أن الصراع الحضاري أحد أدواته العولمة وهو ما صرح به (هنتنجتون) وإن قصرها على عولمة أوروبا والولايات المتحدة في إطار السياسة الأطلسية، لأن طبيعة الصراع الحضاري أن يكون ممتداً، تستخدم فيه الوسائل كافة. وهذا يعني أن اختصاره في القتال أو المواجهة العضوية ينطوي على خطأ كبير، والعولمة توفر مثل هذه الوسائل.

و . لابد من فك الاشتباك بين مفهوم الصراع الحضاري، وبين مفاهيم الصراع الأخرى، كصراع الثقافات، وصراع المصالح، وغيرها من أشكال جزئية للصراع الحضاري، ولعل نقطة الخلاف الأساسية أن كلاً من هذه الأشكال هي وجوه متعددة للصراع الحضاري، فطبيعة امتداده، وطبيعة مصيريته، وطبيعة آلية انتهائه ومآله، تفرض أنه قد يتمخض عن مثل هذه

الأشكال التي قد تكون في ذات الوقت بعض مستوياته، أو بعض مراحله، أو بعض مواقفه، ولنا في الصراع العربي الإسلامي اليهودي خير دليل.

ثالثاً: من تحديات العولمة والصراع الحضاري.

انطلاقاً من جدلية العلاقة بين مفهومي العولمة والصراع الحضاري يمكن تلمس بعض مناحي التحدّي فيهما على الوجه الآتي:

١. **تحدّي الهوية والانتماء:**

وذلك بتهميش كل من يستطيع أن يتماسّ مع نظامها والخضوع له، وتسخير الإعلام العالمي في محو الهويات، والقضاء على الثقافات؛ مما لايدع مجالاً للحوار، وزرع الإحساس بنقص ثقافة الذات، مقابل تضخيم ثقافة الغرب رغم ما فيها من مادية واستهلاكية، أو ما يسميه البعض باستعمار «الكوكا كولا، وثقافة البيتزا»، وتعميق مضادات القيم في الصراع والرشوة، والاحتكام، والبقاء للأقوى، وكسر حواجز المشروع وغير المشروع من الموروثات الحضارية، فضلاً على ما يصاحب ذلك من استلاب للمفاهيم، واحتلال للعقول بمصطلحات ومعايير ومفاهيم ومقاييس تطبع الهزيمة، وتقرأ الحضارة المعاصرة بأبجديات خاطئة، غير إسلامية، كي تتحول حياتنا الفكرية إلى استخدام مصطلحات ومدلولات حضارة الآخر، بعد تفريغ مفاهيمها في الجهاد والكفر، ودار الحرب، والذمة والوثنية، والإلحاد والشرك، وغيرها مما يعبر عن الذاتية من مضامينها ومدلولاتها كافة.

٢. **تحدي إعادة تقسيم المعمورة:**

وهو التحدي الذي فصل فيه بعمق الدكتور علي مزروعي حين ذكر أن عولمة الغرب انطلقت من التقسيم الإسلامي للمعمورة؛ لتعيد تقسيم

العالم على هذا الغرب، بين دار الغرب أو دار المغرب، بدلاً من دار الإسلام ودار الحرب، وقد كانت الشيوعية، ودار الصلح مقابل الجزية وينتمي إليها دول العالم الثالث بما فيها المسلمون، وبقطع النظر عن هذه الرؤية والتحفظ عليها، إلا أن الرجل يؤكد أن الغرب بدأ يجر العالم الثالث لأن يكون دار الحرب أحياناً بعد أن فقدها مع الشيوعية، مدللاً على ذلك بما حدث في العراق، وخطورة هذه النظرة الغربية لا تعود في أنها تستفيد حيث عجز المسلمون عن الاستفادة منه فحسب، وإنما في أنها أيضاً تكريس وضعية الدونية والاستذلال والعجز.

٣. **التحدث الإعلامي والمعلوماتي:**

وهو التحدي الذي جعل البعض يختصر ما آلت إليه العولمة ليتحدث عن السننة نسبة إلى C.N.N والإنترنتة نسبة إلى الإنترنت، إنه التحدي الذي يفرض الحصار بالصورة والرقم والكم وقد اتخذ أشكالاً عدة، الحصار بالمحطة الفضائية، وبالمحطة التليفزيونية، وبشبكات المعلومات، وبالصحف، والمجلات المحملة بثقافة العولمة والصراع، ثقافة ما يسميه البعض «بالمعلبات» وثقافة «ما بعد المكتوب»، لهدم مؤسسات التربية الأولية في الدول النامية خاصة الأسرة، والمدرسة وهي أصلاً مريضة بفعل الإخفاق التعليمي، وتفكك بنية الأسرة، وأزمة العلاقات الاجتماعية، وباختصار إنه التحدي الإعلامي الذي جعل من القرية الإعلامية بؤرة معلوماته وتضخمها آلة للتحكم في حواس الإنسان وتصرفاته وخياراته.

٤. **التحدي الاقتصادي:**

وهو الوجه الظاهر لتحديات العولمة وتداعياتها بصورة أكبر من الوجوه الأخرى، إن هيمنة الشركات متعدية الجنسيات على سوق الاقتصاد

ورأس المال، وتوزيعها الجغرافي، وملكيتها شبه الكاملة للغرب، وعمليات الرشاوي التي تقوم بها لتسهيل أنشطتها، وإفلاس عدد من المشروعات المتوسطة والصغيرة بفعل احتكارها وشدة منافستها (أي هذه الشركات)، والبطالة وتردّي الأجور، وهزيمة الحركة النقابية، والإفراط في التقنية بدل الأيدي العاملة، وتلويث البيئة، واعتبار من لا ينتج عالة على البشرية، واحتكار أكثر من ٨٠٪ من إنتاج العالم، و٨٥٪ من المعاملات التجارية من قبل الدول الصناعية الكبرى، والصراع بين القطاعات الإنتاجية في الدول النامية، والخصخصة، والتكيف الهيكلي، وضغوط مؤسسات النقد والتمويل الدولية- كل ذلك ليس إلا بعض معالم هذا التحدي.

٥. **التحدي السلمي:**

إن مردود هذه الأدواء -أقصد السابقة- هو خلق بؤر للصراع الداخلي بين الجماعات والطبقات والطوائف، وهي مقدمة لهدم أسس السلم الاجتماعي بين الناس، ويتزامن مع ذلك نشر ما يسمى بثقافة السلام " الموهوم والمزعوم، والمفروض ثقافة المتوسطية، والشرق أوسطية، التي تكرس عنصرية اليهود، واغتصاب الإنسان والأرض والزمان والحياة، وهيمنة القوة والتفوق النوعي، ثقافة اختزال السلام في حزب الأصولية والتطرف، وحظر أسلحة الدمار الشامل والأسلحة النووية إلا على إسرائيل».

٦. **التحدي السياسي:**

فدعاوي الليبرالية والديمقراطية المغلقة بالفردية، والمؤسسات السياسية، والحداثة، والتعددية، وازدواجية النظر إلى حقوق الإنسان، هي جزء من حتمية العصرنة والعولمة، وإلا فالصراع للتغيير نحوها مما لا شك

فيه، إن الاختيار مع كل ذلك ليس لأجل القبول أو الرفض، وإنما لأجل -إن كان ثمة خيار- تدبير كيفية العمل والتنفيذ، وكل ذلك مقدمة لتهديد وجود الدولة والنظم السياسية في العالم الثالث وعالمنا الإسلامي بالطبع، الأمر الذي يفتح الباب لتوترات شديدة في علاقات هذه النظم بالقوى السياسية الموجودة، إن منطق العولمة يقول لنا إما الإطاحة بهذه النظم، وإما الحرمان من جنَّاتي السياسية.

٧. **التحدي الأمني:**

بكل أبعاد الأمن الاقتصادي والغذائي، والقومي، والعسكري، والاجتماعي. إن نتيجة طبيعية لكل التحديات السابقة، في ظل الحرص على اختلال علاقة القومة وتوازنها بين الغرب وبين غيره، وتضخيم الإنفاق العسكري، وسياسة الاحتواء والحصار الاقتصادي، وتوسيع عضوية حلف الأطلسي، والاستفادة من استراتيجيات الهيمنة الاستعمارية السابقة خاصة البريطانية والبسماركية، وضرب أية محاولة لتنشيط صناعة الأسلحة خاصة أسلحة الدمار الشامل، والمقاطعة الاقتصادية، وتشجيع التحالفات الجزئية -إسرائيل وتركيا- لضرب أية بادرة لتهديد أمن الغرب ومصالحه، أو لإيجاد قوى ضاغطة على الرافضين لسلامه ومشروعاته.

٨. **تحدي الوعي الحضاري:**

وذلك بصور التعدي كافة، التي يمكن أن نوجز أهمها في تزييف الوعي، وتغييب الوعي، وتضليل الوعي، وتوجيه الوعي، واختراق الوعي، وتبديد الوعي، إلى آخره من صور دونها التعدي على الذاكرة الفردية والجماعية للإنسان والأمة الإسلامية.

رابعاً: تداعيات العولمة والصراع الحضاري وأزمة إمكانية الحركة وروافدها

هل ثمة إمكانية للمسلمين الآن في أن يستوعبوا تداعيات العولمة والصراع الحضاري؟ وهل يمتلكون زمام هذه الإمكانية؟ سؤال مزدوج في الإجابة عليه، فإن انطلقنا مما هو واجب وينبغي، فلا شك أن الإجابة والإثبات لا تقبل التأويل، وإلا فَقَدَ المسلمون مدخلاً من مداخل شرعية انتمائهم الإسلامي، فالإسلام يقدم لهم بدائل كثيرة للحركة، وما لديهم من خبرة، وما لديهم من تراث، وما لديهم من موارد، كل ذلك ينهض دليلاً على أنهم يستطيعون الحركة فاعلين لا مفعولاً بهم، أطرافاً وأعضاءً في العطاء الحضاري العالمي لا العولمي، وليسوا موضوعاً له، أو أدوات في مسيرته، أما إذا ما انطلقنا مما هو واقع وكائن فلا شك أن الإجابة بالنفي، والسلب هي الأنسب في الرد على التساؤل السابق؟ فثمة عجز وقصور في فهم بدائل الإسلام في الحركة، وثمة قصور في فهم خبرتهم وسننها، وثمة قُصور في فهم تراثهم، وثمة هدر وتبديد فيما لديهم من موارد. وبصرف النظر عن شواهد العجز والقصور والهدر والتبديد ومجالات كل ذلك، وبعيداً عن إسقاط عقدة المؤامرة من الآخر الغربي، رغم أنه قد يكون لها مصداقية أحياناً، إلا أن الخلل يعود إلى الذات أولاً ﴿قل هو من عند أنفسكم﴾ وهو المسؤول عن تضاؤل المكانة الوسيطة لهم كأمة، وغيابهم عن الشهود الحضاري، وكأني بسنة الله تعالى في أن يكونوا هم الشهداء على الناس قد تحولت ليكون غيرهم هم الشهداء عليهم، فلماذا آل الوضع بهم إلى هذه المنزلة؟ لماذا رغم أنهم المؤهلون -كما يذكر الدكتور القديري في "الإسلام وصراع الحضارات" - على أن ينتشلوا الإنسانية دون غيرهم من الصراع الكوني؟ الذي ستدور رحاه وربما بدأت في الاستدارة فعلاً -بين مُعوّقيْن: الأول: معوّق روحيٌّ يفتقد الغايات في الشمال، والثاني معوق ماديٌ يفتقد الوسائل في الجنوب، فطبيعة الخيرية في

أمة الإسلام، وطبيعة الوسطية فيها تؤلف بين الروح والمادة، وبين العقل والوحي، وبين الدنيا والآخرة، وبين الغيب والمحسوس وبين الغايات والوسائل.

ولعله يستحسن قبل أن نذكر أسباب العلل التي أصابت الحركة أن نقف قليلاً عند طبيعة هذه الحركة المطلوبة من المسلمين أولاً، وبدهي قد يفهم أن المقصود أن تفضي الحركة إلى صدام مع الغرب أو رد على الهيمنة بهيمنة بديلة، فذلك فَوْقَ أنه غير ممكن مع واقع الاستضعاف الحضاري للمسلمين، إلا أنه ليس المطلوب منهم أو المرغوب فيه شرعاً إلا أن يكون أحد بدائل التدافع الحضاري مع غيرهم مع توافر عدته وآلته، وإنما المطلوب هو فهم سنة هذا التدافع، وبدائله المتعددة، التي لا تعني بحال من الأحوال قصر التدافع واختصاره في إراقة الدماء والتصفية العضوية.

إن التدافع الحضاري بوصفه منطلقاً للحركة يعني:

أولاً: توافر السعة والمرونة في التعامل مع الآخر بالحوار، بالمفاكرة، وبالمثاقفة، وبالمناظرة، وبالتنافس، وبالسباق، وبالجهاد والمغالبة، في إطار ﴿لا تَظْلِمُون ولا تُظْلَمُون﴾ وإطار ﴿كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاءً وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾ وإطار ﴿بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق﴾.

ثانياً: الاعتراف بالآخر بوصفه طرفاً في علاقة التدافع وحقِّه في الوجود والمحاجّة والحوار، وعرض رؤيته دون شروط مسبقة، بل ودعوته إلى كلمة سواء، يتحمل بعدها تبعات مواقفه وآثارها في حركة المسلمين ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخد بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾.

ثالثاً: إن الاستعلاء الإيماني للمسلمين بوصفه للتدافع، ومقدمة له، لا عنصرية فيه، ولا هيمنة، ولا بغي، وإنما هو تمكين له تكاليفه وحدوده وشروطه. منها ما ورد في قوله تعالى ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً﴾، كما أنه لا يمحو -أي الاستعلاء- سنة الله في تعددية البشر مللاً ونحلاً وحضارات ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين * إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾.

رابعاً: إن التدافع حياة وحيوية، وبقاء وتفاضل، وابتغاء الوسيلة إلى مكرمة الفضيلة، كما تقول الدكتورة منى أبوالفضل -ومن ثم التطلع إلى السبق، ومن هنا يتحقق الدفع، والحركة الواثبة الهادفة، التي تسعى إلى التجاوز، تجاوز العوامل التي تثبط الهمم، والتي من رحمها -حركة الدفع- تأتي سنة إخراج الأمة لتكون خير أمة للناس.

هذه هي بعض معاني حركة التدافع والدفع للحركة التي كانت مأمولة للتعامل مع تداعيات العولمة والصراع الحضاري، فلماذا وصلت إلى الابتلاء القوي والزلزال الشديد؟ ﴿إذ جاءوكم من فوقكم ومن أسفل منكم وإذ زاغت الأبصار، وبلغت القلوب الحناجر وتظنون بالله الظنونا * هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالاً شديداً﴾؟ والإجابة من منطلق ﴿قل هو من عند أنفسكم﴾ تكشف عن أسباب كثيرة نعرضها لأهميتها دون خوض في تفاصيل دلالاتها:

١. ازدواجية الحركة بين الإيمان والتواكل وعدم العمل به، أو تفعيل العلم به، كي يتحول إلى عقيدة سلوك، وسلوك عقيدة ﴿كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾.

٢. الاتباع الأعمى لنهج يصدم الهوية الحضارية ﴿وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرّق بكم عن سبيله﴾ وفي الحديث النبوي «لتتبعن سنة من قبلكم . . . » الحديث .

٣. القابلية للاختراق أو كما يقول مالك بن نبي «القابلية للاستعمار التي تفتح المجال واسعاً للبغي والاستطالة وفرض التبعية» .

٤. الانبهار بالآخر والولع بتقليده وفقاً لنظرية ابن خلدون في بيان أن المغلوب مولع بتقليد الغالب .

٥. بلوغ مرحلة القصعة حيث التداعي بفعل عقلية الوهن في عقيدتها، حب الدنيا وكراهية الموت، كما ورد في الحديث النبوي .

٦. الحصون المهددة من داخلها كما فصل الدكتور محمد محمد حسين، بفعل الاغتراب، والعلمانية، والمتغربين، والاستبداد، والظلم، إلى آخره .

٧. فقدان "ثقافة المشروع الحضاري" كما يقول (بول كيندي) في كتابه "الإعداد للقرن الحادي والعشرين . "

٨. نظرية المؤامرة ببعديها الداخلي والخارجي .

٩. جحود النعمة وتبديدها وإفسادها ﴿فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون﴾ .

خامساً: أزمة الإمكانية لا تحجب إمكانات الحركة المتعددة:

فرغم حالة التأزم في إمكانية إيجاد موقع الفاعل في حركة الإنسانية المعاصرة، ورغم استفحال أدوائها وأسبابها على نحو ما سلف، إلا أن ذلك لا يحجب حقيقة أن يظل تحت أيدي المسلمين فعاليات كثيرة يمكن فيما لو وظِّفت على نهج الشهود الحضاري أن تقودهم إلى الانفراج، ويمكن -فيما لو استكملت بعض المستلزمات المكمّلة- أن تأخذ بأيديهم إلى حيث التمكين، والاستخلاف، والعمران، ومن ذلك :

١ . **عقيدة التوحيد كأساس للهوية والوجود :**

حيث توحيد الوجهة والانتماء والهوية انطلاقاً من توحيد الألوهية والربانية ، والاستناد إلى قوة لا تعجزها أية قوة أخرى . التوحيد بهذا المعنى يعبر عن وظيفة حضارية ، ويقود إلى مثالية سياسية مميزة ، وينفي ازدواجية التعامل بالقيم مع البشر ، ويحدد أسس بناء السلطة السياسية ، ويضع ضوابط الحوار الحضاري ، ويفاصل بالمسلمين بين الوجهات المتعددة من حيث ينفي عليهم أية صلة أو علاقة تنزلهم منزلة الضعة والدونية ﴿وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين﴾ .

٢ . **النظرة العادلة إلى الإنسان وحقوقه :**

النظر إلى الإنسان باعتباره أكرم مخلوقات الله ، الذي سُخّرت له الكائنات ؛ ليؤدي رسالة الله في الاستخلاف والعمران ، وتحقيق العبودية لله وحده ، بعيداً عن عنصرية النظرة إليه ، أو عنصريته في النظرة إلى الآخرين ، وبعيداً عن أن تسحقه أو تستعبده قوى المال أو المنصب أو الشركة ، أو الدولة ، أو النظام . إنه الإنسان المسؤول عما استُخلف فيه ، الذي ينظر إلى دنياه بوصفه منطلقاً إلى آخرته ليُحاسب على ما قدم وتصرّف ، والذي كُفلَتْ له مسلماً أو غير مسلم بالحق والعدل حقوقه في دينه ، وعقله ، ونفسه ، وعرضه ، وماله ، بنفس القدر الذي يرعى هذه الحقوق في الآخرين ، بعيداً عن الاحتكار ، أو صراع الأقوى ، أو تذويب هويته ، أو الاستغراق في آلية السوق والفردية ، والانسلاخ من ذاته وجماعته وأمته ودولته .

٣ . **التجربة الحضارية :**

التي تكشف عن كيفية تعامل المسلمين مع الوحي ، وكيف قرأوه وهم ينزلُونه على واقعهم عبر حقبه المتعددة ، التي لم تعرف رغم عوامل

الانكسار والمحن الانقطاع وفقدان التواصل، كما تكشف في الوقت ذاته عن أنماط القوى والعولمة التي عاصروها وعايشوها منذ عصر النبوة، وكيف تعاملوا معها، وأنماط العلاقات معها، وأدواتهم في الدخول في هذه العلاقات، وسنن الله فيها وفيهم، وكيف تكونت منهم خير أمة أخرجت للناس، وكيف تشكلت، وذلك بالطبع لا تحققه نظرة ضيقة إلى التاريخ، أو ما يسميه الدكتور القديري نظرة إلى التاريخ الصغير، حيث حروب المسلمين وما دار بينهم من فتن وملاحم، ولكن تحققه نظرة واسعة إليه، أو إلى التاريخ الكبير بما فيه من فتوحات وظهور وغلبة وتمكين.

٤ . **القدرات الحضارية:**

فالمسلمون يملكون كل مقومات النهوض المادية فضلاً عن المعوقات غير المادية السابقة، يملكون الإنسان، والمال، والموارد، والأرصدة، والتقنية، يملكون بعبارة أدق ما يخرجهم من أسر الهيمنة والتبعية والاستلاب، أياً كان مصدرها: الدول، أو الشركات، أو المؤسسات، إلخ، والوقت لا يتسع لذكر الإحصاءات في ذلك، فالشواهد كثيرة، لكن الأمر يحتاج إلى إرادة التعاون، والتكامل، والتنسيق، وتبادل المنافع، وهذا لن يتحقق إلا بفقه حضاري لمفاهيم التسخير، والاستخلاف، والإعمار، والإنفاق، والملكية، والارتزاق، والزكاة، والتكافل، وغيرها من أوليات مفاهيم الاقتصاد في الرؤية الإسلامية.

٥ . **التجديد الحضاري:**

ليس كسنة إلهية بشّر بها الرسول الكريم ﷺ في حديث «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجدد لها أمر دينها» فحسب، وإنما كآلية تستغرق الزمان توكيداً للحيوية في الإسلام والمسلمين، ودليلاً على عدم تقاعسهم عن الحضور في ركب الحضارة الإنسانية، أو الغياب عن المساهمة في العطاء.

إن التجديد هنا حين يستعلي بأفهام المسلمين يستلزم ثلاثة أنماط من الفقه التجديدي، لمعايشة واقع المسلمين والمستجد فيه من تحديات: فقه المبدأ العقيدي، فقه الواقع المعيش، وفقه تنزيل المبدأ وما به من أحكام على هذا الواقع؛ إعمالاً لحديث «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين...».

٦. الجهاد لتحقيق الأمن بأبعاده المتعددة

فالجهاد سند التدافع وركيزته، ودرع حصانته في التصدي لمثالب العولمة والصراع الحضاري، إنّه ذروة سنام الهوية في وجه هذه المثالب، والجهاد هنا لا يرادف القتال، وإنما يتسع لكل ما يستغرق بذل الجهد والطاقة، فالتصدي بالفكر والرأي والنقد للعولمة وما تستدعيه من مفاهيم هو جهاد، وعقد الندوات والمؤتمرات في هذا السبيل جهاد، وتحصين ثغور المسلمين ومواقع الخلل والاختراق الثقافي والفكري والأمني جهاد، وحماية المسلم وغير المسلم في بلاد المسلمين ونوعيتها جهاد، وتفعيل مؤسسات العمل المشترك ومنظماته جهاد، وتوظيف أموال المسلمين في بلادهم جهاد، وتحقيق التكامل في تنمية مواردهم جهاد، والحرص على إرادة الرفض لكل ما يتعارض ومقاصد الشريعة جهاد، والاتفاق على كلمة سواء بين صفوفهم وطوائفهم وأطيافهم العرقية والمذهبية والسياسية جهاد، وبالجملة فإن كل ما كان في سبيل الله في هذه الميادين وأشباهها هو جهاد.

٧. كشف الخلل والتناقضات الكامنة في العولمة والصراع الحضاري:

وذلك لن يتحقق إلا من خلال معرفة الأساليب التي شكلت نماذج تاريخية سابقة في حياة المسلمين، وكُشفَ عن طريقها علل سابقةلكليهما في تطوراتهما قبل الحقبة الراهنة، ومَعرفةالبنية الفكرية والحركية لهما، ولقد اجتهد الكثيرون في ذلك، فبعضهم رأى أن العولمة رغم أنها تفرض

صولجانها إلا أنها هشة، من حيث تهدم وستهدم الإنسان الغربي وقد أوقعته في مهاوي تدين المؤسسة المصرفية، وتُدين المؤسسة السياسية، وتُدين المؤسسة الإعلامية، وبعضهم رأى أنها مبنية على ازدواجية الحركة، ويضربون الأمثلة على هذا التناقض في السلوك الغربي عموماً والسلوك الأمريكي في مناطق الصراعات من العالم، والبعض الثالث رأى أن أنسبها مجموعة من الأوهام التي لا حقيقة لها، وهم الفردية، ووهم الخيار الشخصي، ووهم الحياد، ووهم الاعتقاد في الطبيعة البشرية التي لا تتغير، ووهم غياب الصراع الاجتماعي، والبعض الرابع يقول بأن هشاشة العولمة تبدو في وجوه أربعة: إنها تدعي التحرر وذلك خرافة لأنها تحل استعباداً محل استعباد آخر، وتقول بالتعددية الحزبية ولا تبيح التعددية الثقافية، وتدّعى العقلانية وهي أبعد من ذلك، وتدعي الحتمية والإنسانية والحياد وهي ليست كذلك.

هذه التناقضات ألا تُذكّرُنا بمقولة ماركس «إن النظام الرأسمالي يحمل في طياته بذور سقوطه ونهايته؟ وهو ما تحدث عنه بالتفصيل (مايكل هدسون) عندما تحدث عن مستقبل الهيمنة، قاصداً السياسة الخارجية الأمريكية.

سادساً: من مستلزمات تفعيل الإمكانات:

لو استعرنا المفهوم الأصولي لجاز القول إنها تأتي في رتبة الحاجيات التي يؤدي عدم توافرها إلى الإيقاع في حرج تداعيات العولمة والصراع الحضاري، إن المستلزمات مقصود بها توفير كل ما من شأنه إعطاء الحيوية والطاقة والدفع للإمكانات السابقةودون دخول في تفاصيل. يمكن القول إن الأمر يقتضي إعادة البناء في بعض مناحي حياتنا، وإعادة البناء لا يعني الهدم الكامل، أو التغيير الشامل فيها، وإنما نعني ما يمكن أن نسميه بإعادة الترميم وعلى مقتضى ﴿حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ وأحسب أن من هذه المجالات:

١ . إعادة بناء الوعي الحضاري لقبول التحديات المختلفة الحالية والممكنة، الوعي بدرجاته المختلفة، ومستوياته المتعددة، وعلى المبدأ العقيدي الأيديولوجي الذي يحكم حياتنا ووجودنا، ووعي ذاتنا وإمكانياتها وعوامل القوة والضعف فيها، ووعي الموقف الحضاري الذي نعايشه ويعايشنا بهمومه وطموحاته ومشكلاته، ووعي الآخر الذي يتعامل معنا ويجب أن نتعامل معه، ووعي الزمان الماضي والحاضر والمستقبل الذي يجب أن نربط بينه وبين استمراريتنا بوصفنا شهوداً على العالمين، ووعي المكان الذي يجمعنا ويجمع غيرنا وإن تباعدت بيننا وبينهم مساحاته. إنّه الوعي الذي يتأسس من البصيرة ﴿قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني. . .﴾.

٢ . إعادة بناء النموذج الحضاري الذي يمكن أن نحاجج به وننافح عنه، نموذج القدوة البديل عن نماذج الهيمنة والاستطالة والبغي والعلو والفساد، نموذج يتفاعل من خلاله الوحي والعقل، النقل والإبداع، لتقديم أفضل عطاء للإنسان والكون والحياة والوجود، وهو ما لا يتأتى إلا بإعادة اكتشاف الذات والثقة فيها وفي قدراتها، والثقة في أصولها وتراثها، وهنا يأتي دور التجديد الحضاري، بل وتأتي مسؤولية علماء الأمة على مختلف تخصصاتهم ومعارفهم.

٣ . إعادة بناء الدعوة والإعلام، ليس للانطلاق من رؤى ومواقع الفكر الدفاعي التي تضطر الفكر والحركة إلى الوقوع في دوائر وأسر رد الفعل، والانسحاق في رد التهمة، وإنما من منطلق يجمع بين الدفاع والبناء، وكشف التزييف والخداع والوهم، الذي يرتدي في أشكاله كافة، منطق "أعل هبل" بكل ما في هُبَل هذا من رموز، وبكل ما يعنيه من فاسد السلوك قولاً وعملاً. إن إعادة بناء الإعلام يجب أن تستوعب

ما في العصر من أدواته وآلاته، من قنوات تلفزيونية ومحطات فضائية، وإنترنت، وغيرها، حتى يكون لمنطق "الله أعلى وأجل" حقيقة تحتمل المصداقية والوجود.

٤. إعادة بناء الدولة ووظائفها، حتى لا تتحول إلى ما سبق قوله من وهم الماضي. الدولة العقيدية هنا تصبح خط الدفاع الأول عن الإنسان المسلم، وقد فهمت ووعت وظائفها الاتصالية، والاستخلافية، والأمنية، والجهادية، تمهيداً لإحداث التكامل والتعاضد بين دول دار الإسلام كافة إن استحال أو صعب توصيدها وتوحيد قيادتها، وهذا يفترض ضمن ما يفترض تطيهر الدولة في عالمنا الإسلامي ومساعدتها على البراء من أدواء الرخاوة والهشاشة، والجباية، والصراع، والعنف، والاستبداد، وما شاكل ذلك.

٥. إعادة بناء الثقة في علاقاتنا كافة، وفي علاقة الحاكم بالمحكوم، وفي علاقة الدولة بالمجتمع، وفي علاقة الفرد بالجماعة، بالأمة، وفي علاقة الدولة بغيرها من دول المسلمين، وفي علاقة الفرد بوطنه، وفي علاقة المعرفة والعلم بالسلطة السياسية، وفي علاقة الدين بالدولة، وفي علاقة المؤسسات المختلفة: الأحزاب، والنقابات، والنوادي، والجمعيات، وبعضها ببعض، ومع الدولة والسلطة.

إن إعادة الثقة لها متطلباتها وتضحياتها، لكنها في النهاية يجب أن تعلي قيم العدل والشورى والتسامح، واحترام حقوق الإنسان، بعيداً عن الكَيْلِ بمكيالين، أو التماس الحجج لتعطيل العمل والتعاطي بهذه القيم.

إن مفهوم الأمة القطب يجب تفعيله هنا؛ لأنه الكفيل بإعادة الثقة وإحسان الظن في كل هذه العلاقات.

٦. إعادة بناء القوة، كل القوة: في الإنسان، وفي العقيدة، وفي الهوية، وفي الجيوش، وفي الاقتصاد. فعالم العولمة إن كان لا بَقاءَ فيه لضعيف، بحكم تيّاره الجارف، وأدواته الكاسحة، فلا أقل من الاستعداد قدر الاستطاعة ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة...﴾ حتى لا نؤخذ على غرّة ﴿خذو حذركم﴾، ويُردّ على العدوان بالعدل والانتصار حال البغي ﴿والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون﴾.

سابعاً: الممكن والمتاح من الحركة حتى يتحقق الواجب

ثمة من يقول إنه لا خَيارَ مع العولمة إلا حتمية الدخول في دهاليزها، وإلا فالبديل هو تفجير الصراعات الداخلية مع الآخر، حتى إن أحدهم سُئِل: ما هي أيديولوجيتك الآن؟ قال: العولمة! وثمة من يرى أن الخيار هو قفلَ الباب والانكفاء والتحصن للدفاع عن الممكن، والدفاع عنه في مواجهة تيارها الجارف، وثمة من يرى أن الأمر يحتاج موازنة بين الصالح وبين الطالح فيها؛ لتعظيم المصالح وتحجيم المفاسد ودرئها، ولعل هذه الانشطارية هي استمرار لانشطارية العقل المسلم حين يُواجَه بسؤال، ما العمل؟ ودون دخول في جدل هذه الانشطارية ونقدها فإن المتاح والممكن الآن كثير، ومنه ما يلي:

١. إعادة الاعتبار لفقه الأولويات، لمعرفة من أين نبدأ ومن أين ننتهي، في ضوء واقع العولمة والصراع الحضاري المفروض من الأقوى، وللأخذ بسنة التدرج والمرحلية في الحركة، بعيداً عن الحرج والمشقّة.

٢. تحصين الذات قدر الإمكان وتطهيرها من الدخيل عليها، ففاقد الشيء لا يعطيه، والحصون المهددة من الداخل، والمهزومة من نفسها، والقابلة للاحتواء، أدعى لأن يأتي عليها الآخر من البنيان، وأن تؤتى من قبلها.

٣. رفض الاستنساخ الحضاري كما يذكر الدكتور مزروعي، فلا ثقافتنا ولا تراثنا ولا حضارتنا ولا هويتنا تقبل أن يطوي عليها الزمن لتكون نوعاً

جديداً من "الدُّللي" المنسوخة. وللرفض درجاته، وللرفض تضحياته، ولعل فقه مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يفيد في هذا السياق.

٤. تفعيل القواعد العامة للشرع التي تفيد في حالة الوهن، لا لتكريسه وإنما تمهيداً لإزالته ورفعه. إن قواعد ارتكاب أخف الضررين، والضرورات تبيح المحظورات، ودرء المفاسد مقدم على جلب المصالح، ولا ضرر ولا ضرار، لا بد أن تكون رائداً في التمييز بين المراد لنا، والمراد منا مع العولمة، ومع الصراع الحضاري.

٥. إعادة النظر والاعتبار بسنن الله في خلقه، وتداول الأيام بين الناس، وهلاك الظالمين، والابتلاء والفتن. إن في ذلك بلاغاً لأولي الألباب والعقول، والمحن تطهير وتثبيت وتمحيص، وما ينبغي للمسلم معها أن يرتد على عقبيه، وإن ثقلت عليه، لأنه يعلم أن مع العسر يسراً، وأن أمثال فرعون وهامان وقارون وغيرهم قابلة للتكرار، وقابلة للأخذ الأليم أيضاً.

٦. استدعاء فقه التخذيل عن المسلمين، فنموذج نعيم بين مسعود الصحابي الرائد في موقفه في غزوة الأحزاب يجب أن يُستدعى الآن، ويجب أن يكون أحد مسالك الحركة، سواء كان المخذّل المدافع عن المسلمين المثبط لعزيمة الآخر من داخلهم أو من خارجهم، غير أن فقه التخذيل يفرض عدم الاستسلام للآخر، بقدر ما يفرض أن يكون أحد أشكال رفض الاستسلام.

٧. إشاعة الأمل وعدم القنوط من أن يكون الغد أفضل ﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله﴾ والأمل كما عبّر الإمام الماوردي يجب أن يكون فسيحاً أي ممتداً ويسع الثقة في أن نصر الله قريب، وأنه ﴿لا يعلم جنود ربك إلا هو﴾.

وبعد؛

فإن العولمة سواء اقتضت الصراع الحضاري أو لم تقتضه، فإنها ليست قدراً مقدوراً، وحتى لو كانت كذلك فإن القدر يعالج ويعاجل بقدر مثله، وعمر بن الخطاب فرّ من قدر الله -وليس من قدر البشر- إلى قدر الله، والدولة اليهودية تقدم نموذجاً في أن تكون هي عولمة في ذاتها ورفض عولمة غيرها، وإذا كانت العولمة مرادفة للعالمية التي تتيح المجال للحوار الحضاري بين الأمم والشعوب، وتعمق أواصره، وتفتح الباب أمام كل منها كي تقدم مساهماتها في التصدي لأزمات الإنسانية المعاصرة فأهلاً بها، أما إن كانت مرادفة للغلو والبغي، وخلق نمط جديد من العبودية والتبعية في علاقات الأمم والشعوب، واختراق ثوابت القيم والهوية، والأصالة الحضارية، وهدم خصوصية الثقافات والانتماءات، وتبديد الموارد واحتكارها، فليس ثمة خيار إلا رفضها، لكنها في النهاية لن تلغي سنة التدافع الحضاري الذي يعد الصراع الحضاري أحد أشكاله، والتعامل مع العولمة لا يتأتى بإلغاء التهم عليها واعتبارها الشجرة الملعونة في القرآن، أو أنها أم الخبائث، أو تعظيمها واعتبارها الجنّة الموعودة، أو النعيم المقيم، كلا، إن التعامل معها يقتضي التثبُّت والتبيّن ﴿فتبيّنوا أن تصيبوا قوماً بجهالة﴾ وتوطين الذات بعيداً عن الأمعّية والدونيّة، وعندها قد يصدر الحكم عادلاً عليها أو لها، ومنطق المؤامرة هو منطق العاجز الذي يتهرّب من مسؤولية نفسه وتقصيرها، مهما ثبتت مصداقيته أحياناً، ثم تأتي الحركة على قدر تكييفها شرعاً ومصلحة وفق فقه الأولويات على ما سبق.


جمعية الدراسات والبحوث الإ
يرحبان بالضيو



كتابة التاريخ عند العرب

د. عبدالعزيز الدوري

أستاذ دكتور في التاريخ، رئيس قسم التاريخ/ الجامعة الأردنية

بدأت كتابة التاريخ في الإسلام فلم يكن قبل الإسلام تاريخ مكتوب أو فكرة تاريخية، سواء كان ذلك في المجتمعات الحضارية في اليمن، رغم وجود نقاش كالمباني ورغم إحداث تقويم ثابت، ولم يكن كذلك في المجتمعات الحضارية في وسط الجزيرة وشمالها، كان هناك بعض القصص عن نزواتهم والتي تخلو من التوقيت، ولم يكن هناك تاريخ.

التاريخ جزء من الثقافة الإسلامية وتتصل بدايته بدراسة الحديث وروايته، فتأثر بمنهج وأسلوب المحدثين، وتأثر في جوانب أخرى بميول العرب إلى اهتمامهم بأنسابهم وشؤونهم. وهناك وقائع متعددة لكتابة التاريخ بعد ظهور الإسلام في مقدمتها دراسة السيرة النبوية، وتتبع نشأة الأمة الإسلامية ومسيرها، بأن بدأ الاهتمام بأخبار إسلام الأمة، وبدأ الصحابة بالاهتمام بالأحداث الكبرى التي قامت بالأمة مثل الفتوح ومسألة الخلافة والحركات الحزبية والسياسية إضافة للعناية بالأنساب. وكان لاستقرار العرب في المراكز الحضارية وانتشار الكتابة وإحداث تقويم منذ ولاية عمر بن الخطاب كان لهذا كله أثر في كتابة التاريخ.

وهكذا ظهرت مدرستان: مدرسة المدينة التي ركزت على المغازي والسيرة وبدايات الأمة، ومدرسة الكوفة التي ركزت على الأحداث الكبرى مثل الردة والفتوح والغزوات، وهي مدرسة الإخباريين.

بدأت كتابة التاريخ في المدينة بين المحدثين في القرن الأول للهجرة، ثم اتخذت طريقها المستقل حين اكتملت شروط الإسناد، وحين اتخذ الإسناد لجمع الرواية التاريخية. وكان النقد والتوثيق يتمثل في دقة نقل الخبر ثم السند، وبمرور الزمن تزايد التأكيد على الإسناد بينما ظهر اتجاه نحو المبالغة بالأخبار في الكوفة. ظهر الإخباريون في العهد الثاني للهجرة، وتأثروا بأسلوب قصص الأيام في الرواية فأكثروا من إيراد الشعر، ولكنهم لم يغفلوا الإسناد.

يلاحظ مبدئياً أن إلزامية التاريخ وكتابته بدأت في صفوف المعارضة السياسية والمعرفية للأمويين في الكوفة، وفي الوقت الذي أكدت فيه السلطة الأموية على مبدأ الجبر؛ أي أن الأمور مقدرة وأن سلطان الأمويين بقدر وأن على الناس الالتزام بالجماعة وعدم الخروج عنها، كانت المعارضة تؤكد أن حرية الإرادة هي الأصل، ومسؤولية الناس في الخروج على السلطة، وأن الخروج على السلطان الجائر واجب. وبالنسبة للكتابة فإن قدراً من الحرية والاختلاف لرؤية الأخبار ودون التعليق عليها متوافر؛ لأن التاريخ تسجيل لأعمال البشر. كما يرى المؤرخ أو الراوي أن الاهتمامات المشتركة بين المدرستين، سواء من حيث الموضوعات أو من حيث الأسلوب، مع الرحلة في طلب العلم، والاتصال المتزايد بين العلماء أدى إلى تلاقي المدرستين أو أفضى إلى ظهور مؤرخين كبار لا ينتسبون إلى مدرسة بالذات، إذ المهم عندهم سعة المصادر ورحلاتهم في سبيل العلم وجمع الرواية، وهذا ما نراه في مؤرخي القرن الثالث. وكان للثورة العباسية دور في كتابة التاريخ، إذ ازداد التأكيد على فكرة الأمة، وبدأت الترجمة من اليونانية والفارسية، وأخذت بغداد تشارك في كتابة التاريخ وهكذا صارت المركز الأول في الحياة الثقافية، يقصدها العلماء والأدباء بدل تعدد المراكز في العصر الأموي.

وشارك في كتابة التاريخ المشتغلون بالدراسات الإسلامية من محدثين و فقهاء قبل الطبري، والمشتغلون بالأدب مثل البلاذري، والكتاب قبل اليعقوبي.

اتخذت كتابة التاريخ وجهتين واضحتين، الأولى: كتابة التاريخ المتصل بالأمة، سواء أكانت تواريخ عامة مثل: الطبري أو البلاذري، أو خاصة: مثل فتوح مصر لابن عبدالحكم، وكتابة التراجم متمثلة في كتب التراجم والطبقات مثل طبقات ابن سعد. كان على الرعيل الأول من أصحاب المغازي والإخباريين أن يجمعوا الروايات والأخبار ممن شاركوا في الحوادث، أو ممن أخذ منهم فتوسعوا كثيراً في مصادرهم بالرجوع إلى عدد واسع من الرواة والمحدثين الذين لم يستطيعوا كتابة التاريخ، فكان المحدث أو الرواي هو الذي يوثّق الحديث أو الخبر؛ ولذلك يتوقع تباين الروايات والأخبار المتعلقة بالأحداث حسب ميول الرواة وخلفياتهم وولادتهم وبلدانهم ومواقفهم.

باختصار لم تقتصر كتابة التاريخ على تاريخ المسلمين، بل تناولت أخبار الأنبياء والأمم قبل الإسلام، واستقت معلومات من قصص أهل الكتاب مما يسمى الإسرائيليات. وقد شعر اليعقوبي بكثرة الاختلاف في الروايات وفي التواريخ، ولذا فهو يأخذ بجمع الروايات، وهو يأخذ برأي المؤرخين السابقين، ولذلك يكتفي في كتابه عن التاريخ الإسلامي بالإشارة إلى الكتب التي أخذ عنها في مقدمة الجزء الثاني من الكتاب، ولا يحيل بعد ذلك إلى مؤرخ أو راو إلا ما ندر، وهذا يعني أنه في إنجازه اجتهد وأخذ ما يراه، وحدّد التواريخ التي أخذها، وهو بعد هذا في حل مما يرويه. وتظهر نظرة اليعقوبي الحضارية أيضاً في كتابه الصغير "مشاكلة الناس لزمانهم" إذ يبين أن التوجهات الاجتماعية للناس متسقة وأذواق أمرائهم. وإذا أخذنا بعين الاعتبار كتابه "البلدان" الذي يتحدث فيه عن مدن إسلامية مهمة في مقدمتها بغداد، ويلفت الانتباه إلى انتشار العرب وتوسعهم في البلاد المختلفة وإلى

انتشار العربية وتغلغلها حتى القرن الثالث، يتبين بوضوح توجهه الحضاري في النظرة إلى تاريخ العرب في الإسلام. أما الطبري فهو فقيه مفسّر محدث ويمكننا أن نضيف إلى ذلك سمات أخرى، فهو يُعنى بالتاريخ بالإسناد، ويبين أن دوره هو نقل الروايات والأخبار كما وصلته بدقة وأمانة، فإذا وجد القارئ ما لا يستسيغه فهذا جاء من الرواة. وأعتقد أن هذا اعتذار لطيف لأن الطبري فعل الكثير، أكثر من هذا. والطبري يعدد الروايات عن الحدث الواحد، وكان ذلك ما تتطلبه الموضوعية والحياد ولكننا لانفترض أنه يورد كل الروايات، فهذا ما لم يفعله. وتكفي مقارنة بسيطة بينه وبين البلاذري في موضوع ما كالرّدة لنرى أن مصادرهما مختلفة وبالتالي تختلف الروايات الواردة لدى كل منهما. والواقع أن الطبري يختارمصادره وينتقي رواياته عن كل موضوع، ووجدته في تاريخ صدر الإسلام خاصة أنه يعتمد في كل موضوع على مصدر رئيس، ويضيف رأيه إلى روايات فردية مسندة من غيره، فمثلاً، هو يعتمد في الردةعلى روايات سيف بن عمر أساساً، ورواية الحسين بن علي على رواية أبي مخنف لتكون صلب مادته. وهو يعتمد في السيرة على مغازي ابن إسحاق، يضيف إليها روايات فردية. وهو في العصر العباسي يأخذ من مصادر لها صلة بالأحداث، ومن سجلات رسمية ووثائق، وأحياناً يورد ما يعرفه هو شخصياً، كما هو الحال في حديثه عن ثورة الزنج، ومع ذلك فإن لطبري لا يقتصر -كما قال- على مجرّد النقل من مصادره، بل يختار منها أو يلخص ما يريد بحيث يعطي الصورة العامة التي يريدها لأنه لم يكن مجرّد ناقل أمين للروايات، بل إنه كان مدققاً انتقائياً بالنسبة للروايات من مصادرها. وكانت له نظرته للأحداث والروايات، وقدّم الصور التي استقرّت لديه.

أما البلاذري فهو من الأدباء مع درايته بشيء من تراث الكتابة، وفي أسرته كان يعرف الفارسية ويترجم عنها، وكان ينظم الشعر. وإذا كان الطبري قد ابتعد عن السلطة طيلة حياته، فإن البلاذري كان على صلة غير مستقرة مرتبطة

ببعض الخلفاء العباسيين، وكانت له معرفة واسعة بالأنساب، وله كتابان في التاريخ هما: "فتوح البلدان" و"أنساب الأشراف". والبلاذري يعتمد في كل موضوع على جملة من المصادر، بأن يورد ما اشتركوا فيه ثم يتمم ذلك بروايات فردية مسندة، وإذا كان الطبري يركز على المدرسة العراقية بالدرجة الأولى في مصادره، فإن البلاذري توسع في مصادره بأن أعطى أهمية للمدرسة المدنية وسافر في سبيل جمع الروايات المحلية في الشام والجزيرة الفراتية. فمثلاً اقتصر البلاذري في كتابته على تاريخ العرب، وتناول القبائل العربية في الإسلام وما قبله، ففي كتابه "فتوح البلدان"، تناول الفتوح وفق خط سيرها أولاً من الشام غرباً ثم بعد ذلك شرقاً من العراق إلى أواسط آسيا، ودرس تطور الأوضاع في كل بلد إلى زمانه.

أما في "أنساب الأشراف" فتناول تاريخ العرب في إطار النسب بدءاً بالسيرة ثم العلويين ثم العباسيين ثم الأمويين وبقية قريش ثم تاريخ بقية القبائل العربية الشمالية.

إن البلاذري ينتقي رواياته، ويعطي للروايات المحلية في بلد ما أهمية في عرض الأحداث فيه، ويؤكد على الرواية الجمعية، وبعد هذا فإن البلاذري يعطي صورة كلية للموضوع الذي يتناوله، هي محصلة رواياته، والتي قد تختلف عن الصورة التي يقدمها الطبري مثلاً. وللبلاذري رأيه في المصادر؛ ففي حين يعتمد الطبري على سيف ابن عمر في الردة في الدرجة الأولى، فإن البلاذري لا يذكره مطلقاً في مصادره.

نلاحظ من الحديث عن المؤرخين الثلاثة، أن لكل نهجه في اختيار مصادره وتقييمها وفي انتقاء روايات وإهمال غيرها، منهم من لم يكونوا مجرد رواة أو نقلة، كما هو الشائع عند الباحثين، بل كان لكل أسلوبه في التدقيق والنقل. وبعد هذا فإن ميول المؤرخ ونظرته العامة لأحداث فترة ما لها

أثرها في الروايات التي يرويها، لذلك يتعذر قبول رأي من يقول إن المؤرخين العرب لا يبدون ملكةً للنقد. نعم إنهم لم يبدوا آراءهم في الروايات لمناقشتها، كما نفعل الآن؛ لأنهم يرون أن ذلك نوع من الهوى ولكنهم أبدوا رأيهم فيها بالأساليب التي ذكرناها. ولنا أن نتساءل، هل كان للمؤرخين في القرن الثالث الهجري نظرة إلى التاريخ، ولماذا كتبوا التاريخ؟ الطبري يظهر النظرة الإسلامية الشاملة، فهو يتناول الرسالات السابقة ويعطي أهمية لبعض الشعوب قبل الإسلام خاصة الفرس والعرب، ثم يركز على الأمة الإسلامية ليرى سيرها في التاريخ، فالبشر محور التاريخ، ومتابعة المسيرة التاريخية للأمة هي الهدف الأساسي له.

البلاذري وجد محوره في كتابة تاريخ العرب ودورهم التاريخي، فهو في "فتوح البلدان" يعرض إنجاز العرب في حمل الرسالة، وفي فتح الأبواب لهذه الفتوح، وهو في ذلك لا يتوسع في المعارك العسكرية بل في الأعداد المشاركة، ووجهة المعارك، وما ترتب عليها من نتائج وعهود، ويتابع ذلك بإيراد التطورات الآتية في كل بلد. ففي "أنساب الأشراف" يتناول صانعي التاريخ، فهو بمفهومه للإشراف يريد كل من كان له دور في الحياة العامة إضافة إلى أصحاب شرف النسب، فالإسلام أضفى شرفاً جديداً بالسبق في دخوله والجهاد تحت رايته والخدمة له والفناء فيه، هذا إلى جانب الشرف الموروث. والإنجاز شرف في الحالة الثانية، كما في الأولى. هكذا يُركّز البلاذري على أنساب العرب في "أنساب الأشراف" ولكنه يتعرض لغيرهم ممن ساهموا في صنع التاريخ خاصة الثقافي. أما اليعقوبي، فوضع كتابه مركزاً شاملاً لفائدة الكتّاب، وتبدو فيه ملامح تاريخ شبه حضاري، كما أشرت.

وإذا كان الطبري كتب عن السنين ليعرف مسيرة الأمة، والبلاذري كتب التاريخ على هيكل الأنساب في الأساس، فإن اليعقوبي كتب تاريخه على أساس الأمم قبل الإسلام، وعلى أساس توالي الحكم في الإسلام، والسيرة،

والرافدون، والأمويون، والعباسيون. وهذا يعني أن لكل منهم منطلقه ونظرته إلى التاريخ.

لم أشر إلى نماذج أخرى من التأليف التاريخي، مثل التواريخ المحلية التي تختص بقطر أو آخر، أو إلى كتب التراجم والطبقات، ولا إلى بداية جمع التاريخ مع التراجم في كتب بذاتها ولم أتعرض إلى مساهمات جانبية في كتابة التاريخ مثل مساهمة اللغويين، إذ ليس غريباً الإحاطة بل ملاحظة التطورات العامة.

هذه هي فترة التكوين التي رسمت فيها الخطوط والمناهج الرئيسة ككتابة التاريخ، ولكننا نرى بعد ذلك بعض التطورات بهذه الكتابة والتطورات لها أهميتها، وأكتفي هنا بملاحظات عن تطور كتابة التاريخ في القرنين الرابع والخامس للهجرة. هنا نلاحظ في الظروف العامة تدهور الخلافة العباسية منذ القرن الرابع، وتقلص ظلها وسلطاتها، وتحكّم قوى خارجية غازية بها، وبنفس الوقت كانت هذه الفترة فترة ازدهار ثقافي وحضاري بلغت الأوج، وفيها ازداد عدد العارفين بالعلوم الجديدة بين المؤرخين، ويكفي أن نشير إلى ثلاثة أعلام -أنا لست مولعاً بالرقم ثلاثة ولكن هذه الصدفة التاريخية- يمثل كل منهم وجهة في الكتابة التاريخية: المسعوري، والبيروني، وابن مسكوية.

نبدأ بالمسعودي الذي اتصل بعلوم عصره طبيعية وفلسفية، وعني بالجغرافيا المقترنة بالرحلة، وأحاط باهتمامات عصره الثقافية. ويبدو أنه عرض فهماً حضارياً للتاريخ الإسلامي، كما أشار ابن خلدون بوضوح. فقد شملت اهتماماته الثقافة، والعقائد، والمذاهب، والسكان، إضافة إلى الجغرافيا وأثرها في خصائص الشعوب وثقافاتهم، فكانت نظرته شاملة في التاريخ.

كان للمسعودي نظرته النقدية إلى أعمال من سبقه من المؤرخين، وأشار

في مقدمة "المروج" إلى مجموعة واسعة من المؤرخين، وعلّق على تواريخ بعضهم، ولم يقتصر على المؤلفات بل قام برحلات واسعة وحصل على معلومات مباشرة ممن قابلهم في مختلف البلدان التي زارها. أكد المسعودي على البحث والنظر لا على التقليد، ولعله تأثر بذلك بالمعتزلة، ولذا فهو ينتظر من المؤرخ أن يقدم المعلومات بشيء من النقد والتبصّر، وهو يوثق بعض رواياته ويبدي شكوكه في أخرى في مصادره المكتوبة، ويبدي تقديراً خاصاً للمؤرخين الذين كانوا شهود عيان للأحداث.

يمكن أن نشير إلى البيروني، وهو عالم اهتم بالفلك والرياضيات والعلم الطبيعي بالدرجة الأولى ولم يغفل الفلسفة، وقد وضع كتابين في حقلنا، وله كتاب في تحقيق ما للهند من مقولة، وهو دراسة لثقافة الهند بعد إقامة طويلة هناك، تعلّم فيها السنسكريتية، وهو في دراساته تناول الدين والتراث والأخلاق والعلم مع مقارنتها بالثقافات الأخرى. المهم والجديد أن البيروني اعتمد على كتب أصحابها والمكتوبة بلغتهم (السنسكريتية) إضافة إلى الحوار مع العلماء هناك، والمشاهدة الشخصية. وللبيروني فكر نفّاذ اتجه إلى الملاحظة والبحث، وهو يقول إنه لم يكتب عن أديان الهند ليرد عليها، بل ليوردها كما هي؛ لأنه ينشد الحقيقة، ولذا فهو ما دام ينشد الحقيقة يرفض ما يقال في المنطق أو يتعارض وقوانين العلوم الطبيعية، وهو في تقييمه للمصادر المكتوبة يقرر أن الكثير لهم ميول وأهواء وأن البعض يكذب، ولذا لا بد من النقد والتحقيق، ويقرر أن البحث يتطلب الأمانة والحياد عن الأغراض والانحياز.

كتابه الآخر "الآثار الباقية عن القرون الخالية" فريد من نوعه، أيضاً، يركز على التقاويل لدى الأمم ويهتم بثقافات الأمم الأخرى. وهو بعقليته العلمية وبتطلعه في الفلك مؤهل لذلك. إن ظاهرة البيروني ظاهرة فريدة؛ أن يدرس عالم ثقافة أمة أخرى بعد أن يمكث هناك حوالي أربع عشرة سنة،

ويدرس لغتها ويفهم مصطلحاتها كما فعل البيروني، أمر فريد، خاصة حين يقرر أنه لم يفعل ذلك للرد بل لتقرير ما هو موجود. وهو في الواقع لا يرضى بما يسمع عن الغير، بل يتصل مباشرة بالمعني ويحاوره، وهو بذلك يمثل مرحلة متقدمة.

نأتي إلى ثالثهم: مكويه، هو مؤرخ وفيلسوف وطبيب، وهو يمثل نمطاً جديداً من المؤرخين الوثيقي الصلة برجال الحكم، إذ كان على صلة بالوزير المؤلبي، والوزير ابن العميد، ووزراء البويهيين، وأخذ عنهم وعن موظفي كبار الدولة. كما كان بإمكانه الوصول إلى الوثائق الرسمية، إضافة إلى معلوماته الشخصية. كتب تجارب الأمم، وهو تاريخ عام أراد به تسجيل خبرات الأمم بما فيها من فائدة خاصة للحكّام والقادة والإداريين. والتاريخ عنده هو تاريخ البشر ولفائدتهم؛ ولذا فلا يتناول النبوات، ويقول ذلك صراحة في المقدمة. نلاحظ أن ما يعرضه مسكويه يعتمد ابتداءً على الطبري بالفترة التي كتب عنها، ثم على تاريخ ثابت بن سنان، أما ما جاء بعد سنة ٣٤٠ فهو من مشاداته، كما يقول، ومن أخبار موثوقة وروايات كثيرة عن مشايخ عصره. وقد تأثرت كتابته بنظرته الخلقية، وخلفيته الفلسفية، وبنظرته العقلانية، وكان صريحاً في نقد السياسية البويهية.

لقد لخّص المسعودي فوائد التاريخ قائلاً: «إذا كان كل علم من الأخبار يستخرج، وكل حكمة منها تستنبط، والفقه منها يستشار، والفصاحة منها تستفاد، وأصحاب القياس عليها يبنون، وأهل المقالات بها يحتجون، ومعرفةالناس بها تؤخذ، وأمثال الحكماء بها توجد، ومكارم الأخلاق منها تقتبس، وأدب السياسة والملك والحرب منها تلمس». هذه هي النظرة الشمولية للتاريخ ولفوائده كما نراها إثر فترة طويلة في كتابة التاريخ بين القرن الأول والقرن الخامس للهجرة.

شاع بين الباحثين أن مؤرخي القرن الثالث لا يتناولون الفترة المعاصرة، وهذا يصدق لحد ما، ولكن الطبري تناول أحداث عاصرها مثل فترة المستعين، وتوسّع في ثورة الزنج توسعاً كبيراً وهو معاصر لها، ولكن مؤرخي القرن الرابع والخامس تناولوا الفترة المعاصرة كالمسعودي، أو ركّزوا عليها كما فعل مسكويه. هذا ودخلت ميدان كتابة التاريخ فئة جديدة من رجال العلم كالبيروني والفلاسفة كمسكويه، ولا يمكن أن يوجد حديث دون إشارة إلى ابن خلدون لأنه يمثل نقلة في هذا الميدان. في القسم الأول من المقدمة يتناول ابن خلدون منهج المؤرخين في كتابة التاريخ، بما في ذلك نقده وتقييمه لأساليبهم، كما يتناول ما توصل إليه هو وما سمّاه علم العمران. ففي المنهج يتعرض ابن خلدون للإسناد ولتقييم الرواة والمؤرخين وفق الإطار العام للجرح والتعديل، ويناقش الأسباب والدوافع التي توثر في الموضوعية والأمانة والدقة لدى الرواة والمؤرخين. التاريخ عند ابن خلدون ليس سرد أخبار " والمؤرخ -هذه عبارته- يحتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر يفضيان بصاحبها إلى الحق".

وهو يرى أن على المؤرخ النظر في الروايات نظرة تاريخية عقلانية، فهو لا يرضى بالأخبار مجرد النقل، بل يؤكد الرجوع إلى طبيعة العمران قائلاً: «فإذا لم تُحكّم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، وليقيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن من التهوّر والحيد عن جادة الصدق." وابن خلدون يرى أن تمحيص الأخبار إنما هو ابتداءً بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها -هذا كلام ابن خلدون- في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها.

ويرى أن هذا سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا يرجع إلى تعديل الرواة -يقصد بالجرح والتعديل- حتى يُعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو

ممتنع، أو إذا كان مستحيلاً فلا فائدة في النظر بالجرح والتعديل. كل هذا يتصل بنظرة ابن خلدون إلى طبيعة التاريخ التي أدت به إلى وضع نظرية في فلسفة التاريخ، فهو يرى أن حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحّش والأنس والعصبيات وأصناف تغلبات البشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملل والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنايع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال. وبعد ذلك فإن ما أبدعه ابن خلدون هو أنه وضع نظرية أو فلسفة تصوّر قيام الدول والمجتمعات وتطوّرها، مع توضيح أسباب ذلك بدءاً بالمجتمع البدوي القائم على العصبية إلى تكوين دولة تعتمد عليه وتطوّره إلى مرحلة الحضارة ثم اعتماد صاحب السلطة على المرتزقة، وانفراده بالسلطة، وظهور حالة الترف، ثم زوال العصبية وتدهور المجتمع إلى أن نظرة عصبية جديدة تنهي الدولة القائمة لتبدأ دورة جديدة.

شكراً لكم على حسن استماعكم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

تعقيبات على المحاضرة

د. إسحق فرحان :

نشكر الأستاذ الدكتور عبدالعزيز الدوري على هذه الوقفات العلمية في موضوع حسّاس : كتابة التاريخ عند العرب ، وقد أسعدنا بالتحليل لنماذج من المؤرخين في القرنين الثاني والثالث : الطبري والبلاذري واليعقوبي ، ثم في القرنين الرابع والخامس : المسعودي والبيروني ومسكويه ، ومقارنته بين مناهج هؤلاء العلماء في كتابة التاريخ . وهذه محاضرة أكاديمية نعتز بها ونترك باب الحوار سواء عن هذا الموضوع أو ما يتعلق بالتاريخ لأنها فرصة مناسبة أن ننتهز وجود الأستاذ الدكتور بيننا .

أمين نايف ذياب :

كيف حضور التاريخ في أذهاننا نحن الجالسين هنا ، أظن أن هذه مسألة تستحق الوقوف عندها ، التاريخ مكتوب كتابة معينة من سير وتراجم وأحداث وأكثرها غائب عن الذهن ، لكن تبقى هناك في الذهن أشياء كثيرة ، يبقى أن عبدالله بن سبأ شخصية حقيقية موجودة أحدثت خراباً ، وهو أساس الفتنة ، ويدعو المودودي إلى إعادة قراءته ، ولم يقبل أحد ذلك . وفي التاريخ الموروث المعتزلة هم عملوا المحنة وهم لم يفعلوا ذلك . وشكراً .

سعيد الحنيطي :

شكراً لأستاذنا الدكتور الدوري ، هناك سؤالان : **الأول :** هو أثر السلطة في كتابة التاريخ ، فهناك دعوة نريد أن نثبت هل هي صحيحة أم باطلة ، هي أن التاريخ الأموي كتب بأيد عباسية . **الثاني :** التراث الفكري السياسي الإسلامي ، هناك من يقول بأننا نفتقر للكتابة في التاريخ الفكري السياسي الإسلامي ، وهناك من يقول هناك مصادر ولكنها ما زالت في التراث .

حسن أبوهنية :

تعودنا لفترة أن التركيز في دراسة التاريخ بعد سيادة المنهج المادي التاريخي منصبّ على قضايا الإنتاج وعلاقاته، والقضايا المادية (الاقتصاد). وكانت تركز المدرسة الوضعية على بعض قضايا متعلقة بمركز القوة والمصلحة وتحديداً القبائل وعلى دور القبيلة في تاريخ العرب. أرى بالتالي نوعاً من الاحتقار للمؤرخين العرب باستثناء ابن خلدون، وكأنه لا يوجد هناك مؤرخ باستثناء ابن خلدون، الآن هناك توجه إلى اعتبار الأسطورة هي المحرك الأساسي للتاريخ بدل علاقة الإنتاج، هذه الأسطورة بالمعنى الأنثروبولوجي وليس بالمعنى المتداول العربي الإسلامي الذي نتذكره، السؤال أين يقع مؤرخينا في هذه النظرة. وشكراً.

* السؤال : كيف يقيّم المؤرخون تحديداً وفق المناهج. وشكراً.

الأستاذ عادل :

الدكتور عبدالعزيز أشار إلى أن هناك من يقول إن كتابة التاريخ العربي الإسلامي تركزت أكثر في ثلاث فترات سياسية : أمويين، وعباسيين، وبويهيين، ثم التركيز على الحقب السياسية، وهذا أخذ بالتاريخ الإسلامي، والتاريخ هو حركة امتداد، وهو، كما عرفته، حركة مستمرة كما الاقتصاد والاجتماع وغيرهما من العلوم. **الأمر الثاني :** هناك من يدعو إلى إمكانية اعتماد كتابة التاريخ العربي وفق الأسانيد أسوة بالحديث، هل هناك إمكانية لمثل هذا العمل. **الأمر الثالث :** قمتم مؤخراً مع مجموعة من المؤرخين العرب ضمن (المنظمة العربية للثقافة) بكتابة التاريخ العربي من الجاهلية وحتى اليوم، لو تحدثونا قليلاً عن هذا العمل. وشكراً.

د. إسحق فرحان:

أطلب نصائح من الدكتور حول: كيف يمكن كتابة تاريخ الأمة العربية في الوقت الحاضر؟ وما هو دور الجامعات؟ وما هو دور المؤرخين؟ وما هي أهمية دراسة التاريخ وتريسه في جامعاتنا ومدارسنا؟.

د. علي سعود عطية:

أنا لا أريد أن أعلق بقدر ما أريد التركيز على الشذرات الطيبة التي تحدث عنها الأستاذ الجليل حتى نبرز شيئاً من الأشياء القيّمة. أولاً: أشكر الأستاذ على الإيجاز والإبانة والكلمة التي تساوي معنى، ثانياً: التزام الأستاذ النقد في طريقة بحتة، النقد العلمي الموضوعي لكل ما تعرّض له. حدثنا عن أعلام المؤرخين واختصاص كل منهم، الطبري والبلاذري والمسعودي واليعقوب، وتحدث عن خلفياتهم، ولمس قضية حساسة وهي بالرغم من أنهم كانوا يروون الروايات إلا أن اختيار الرواية كان يتحكم فيه المؤرخ، وينتقي مرات كثيرة رواياته حتى تعكس صورة معنية يريد هو أن يوصلها إلى القارئ.

تحدث الأستاذ كذلك عن المعاصرة وأهميتها في كتابة التاريخ، فأنت عندما تكتب تاريخ يعاصره غيرك عندها لا تكتبه بالطريقة نفسها التي يكتبها من عاصر الأحداث، مثلاً الطبري قوته في معالجة تاريخ الزنج؛ لأنه عاصر هذه الفكرة ثم وصف المؤرخ أنه ينبغي أن يكون نزيهاً أميناً قاضياً بكل معنى الكلمة، ثم تحدث عن أهمية اللغة للمؤرخ، مثلاً البيروني رحل إلى الهند ومكث فترة طويلة ودرس السنسكريتية، وأنت عندما تدرس لغة معينة تؤرخ لأهلها خير تأريخ، واللغة الآن من شروط المؤرخ الجيد. ثم تحدث عن مسكوية والمسعودي وأبرز لديهم فلسفة ونظرة حضارية معنية هم وراءها، ثم تحدث عن نقطة قوة في التاريخ الإسلامي وهي الإسناد؛ وهو رواية تاريخ

على أساس من الحديث، وتأثر المدرسة الإسلامية في التاريخ والجرح والتعديل وفي الروايات، وأن التاريخ الإسلامي يمتاز على كل التواريخ الأخرى في العالم بأن لديه هذه النقطة القوية رواية شخص عن شخص والتدقيق بهذه الإسنادات، وهو علم استفدناه من علم الحديث والرغبة في توثيق حديث الرسول صلى الله عليه وسلم. ثم أخيراً حديثه عن الروايات، وأن الرواية ينبغي أن تدرس من ناحيتين، أولاً: من الناحية الداخلية، أي من تركيبها الداخلي، وهذا ما فعله ابن خلدون. وثانياً: من الناحية الخارجية، أي يدرس الأشخاص أنفسهم الذين رووا. فالنقد ذو شقين: شق يتعلم بالرواية ذاتها، وشق يتعلق براوي الرواية. لقد أحسن أستاذنا كما تعودنا منه أن يفيض ويجلي ونحن سعداء بوجوده بيننا. وشكراً.

*** سؤال:**

بالنسبة للطريقة الحولية التي اتبعها الإمام الطبري في تأريخه. الحقيقة أن هناك بعض الدكاترة أمثال الدكتور عمادالدين خليل في كتابه "فصول في دراسة التاريخ"، انتقد الإمام الطبري في منهجه في التأريخ، وهو طريقة الحوليات، ورجّح الطريقة الحولية. فلا بأس أن نقف قليلاً عند الفرق بين الطريقة التي انتقدها د. عمادالدين خليل، والطريقة التي رجّحها عبدالحليم عويس كمؤرخ معاصر الذي حاول من خلالها أن يحلل الصفحات الأخيرة من حضارتنا، وكيف حلل سقوط ٣٣ دولة بهذه الطريقة. كان ينادي بإحياء هذا المنهج التحليلي في دراسة التاريخ، وحقيقة كان ينتقد الطبري الذي كان يتبع المنهج الحولي، ورجّح المنهج الموضوعي. فبارك الله فيكم لو تفيدونا بهذا. وشكراً.

الأستاذ الدكتور عبدالعزيز الدوري :

أول ا لنقاط التي أثيرت أن هناك تاريخاً موجوداً في المخيلة الشعبية متوارث، والمخيلة الشعبية طريقة عجيبة في تقديم التاريخ . أحياناً تصل إلى حد السخرية وأحياناً تصل إلى حد التجريم اللامحدود . ويجب أن نعترف أن التاريخ بيننا ونحن نعيش التاريخ أحياناً من حيث لا ندري، وهذا يسبب أحياناً مشاكل بكتابة التاريخ بموضوعية وبمنهج علمي، هذا يجب أن نعترف به، لذلك بعض الفقرات تطمس أو لا يُتحدّث عنها إلا القليل، لهذا السبب الأخ السائل يريد أن تعاد كتابة التاريخ بما يؤثر ويغير هذه النظرة الشعبية . الحقيقة أن الأبحاث العلمية لاتغيّر النظرة الشعبية، الذي يغيّر النظرة الشعبية ابتداءً المدرسة، والتاريخ الذي يكتب للمداسر يجب أن يكتب بروح موضوعية وبمنهج دقيق علمي حتى تقدم الصورة التي تثبت أو تتحمل أي نوع من النقد أو من التجريح، مبنية على الجد وعلى دراسة معمقة وعلى ما يمكن أن يقدم من نتائج دراسات معمقة بأسلوب بسيط لتلاميذ المدارس، وأعتقد أن هذا مع ثقافة الأمهات ومع الزمن يمكن أن يصلح جانب من النظرة الشعبية، أنا لا أقول كل النظرة الشعبية، لأن قسماً من التاريخ يختلط أحياناً بالمذهب، وهذه قضية ليس من السهل معالجتها، ولكن يجب أن تعالج .

السائل لماذا لم أذكر تاريخ ابن عساكر، وأذكر ابن كثير . يا سيدي أنا أخذت نماذج من فترتين محددتين، لو أردت أن آخذ نموذجاً من تاريخ المدن الكبرى، كنت سأبدأ بالخطيب البغدادي قبل أن أتساءل عن ابن عساكر، ولو أردت أن أتحدث عن المؤرخين الذين اتبعوا نفس المنهج فيما بعد لتحدثت عن ابن كثير الذي اتبع المنهج الحولي، وابن كثير له مزايا كان سيذكر لأنه، رغم تأخر زمنه، أتى بمعلومات ترجع إلى أقدم المصادر التاريخية، وهذا ما لم يفعله إلا قلة غيره، هو يأتي بفترة متأخرة وأنا حددت نفسي بفترة لأنه لا يمكن بحال من الأحوال أن نتناول كل التاريخ في خلال ساعة .

أثير سؤال: أثر السلطة في كتابة التاريخ. وذكر السائل أن العباسيين طمسوا التاريخ الأموي وسوّدوه وكتبوا تاريخ المشرق في يوم من الأيام، عندما سئلت هذا السؤال، عملت نوعاً من المسح الأولي تبين أن صورة العباسيين في المصادر أشد سواداً وأتعس بكثير من صورة الأمويين، ولذلك هذه الإشاعات المتأصلة يجب أن ننساها، لكن هناك عوامل أخرى في كتابة التاريخ، أنا قلت تاريخ بلد كتابته في صنوف المعارضة، يعني الروايات التي رواها العراقيون والمدنيون هي الأساس، ورحمه الله الطبري جمع هناك جمع من المؤرخين الذين لم تصلنا آثارهم وقدم لنا إياها بالإسناد الواضح، مما مكّننا أن نكوّن فكرة عن المؤرخين السابقين. فأن أقول ما عندنا في التاريخ الإسلامي يمكن حالة أو حالتين مما يمكن أن نسميه تواريخ رسمية، والغرب فيه كثير من التواريخ الرسمية، ودائماً يتحدثون عن تواريخ رسمية. كتب شهص كتاباً عن العباسيين في أواخر دولتهم، وأنا أعتقد أن كتابه من باب العطف وليس من باب التأثر بالسلطة. أنا أعتقد أن الذي لعب دوراً كبيراً هو ميل المؤرخين وانتماءاتهم الحزبية أو السياسية أو الإقليمية، ولذلك إذا أردنا أن نقيّم مصادرنا وننتقد رواياتنا يجب أن نلجأ لهذا، وأن نبحث خلفيات المؤرخين وميولهم وصلاتهم وعلاقتهم بالأحداث التي تحدثوا عنها ومذاهبهم... الخ.

أحد الأخوة أثار موضوع الفكر السياسي الإسلامي، عندنا الكثير من مصادر الفكر السياسي الإسلامي، ليس بالكثرة التي نتمناها ولكن يوجد، والكتابات عن الفكر السياسي الإسلامي محدودة، بل ضئيلة وأظن السبب واضح. أنا أعتقد أن الناس يتحرجون أن يكونوا صريحين ودقيقين في تناول الموضوع. ومنذ زمن فكرت أنه من الأفضل أن نعمل نوع من الورشة يلتفتون إلى النواحي المهملة، وكتبت بعض الرسائل في السنوات الأخيرة ولكن لا تزال قليلة، إذاً هناك مصادر، والكتابات قليلة. وهذا السؤال يمكن أن يكون دعوة للالتفات لهذه الناحية، لأنه في غاية الأهمية، وقسم من المشاكل التي

نعانيها في الوقت الحاضر، في تقديري، ناشئ عن إغفال هذه الناحية.

أحد الأخوة أثارت موضوع الاتجاهات أو النزعات في كتابة التاريخ، سواء كانت مادية أو كما قال أسطورة، الذين اهتموا بالأسطورة هم جماعة الاجتماع، وكثير منهم يلتفت إلى التاريخ ويحاول أن يكتب التاريخ فيبدو كأنما المفكرون يحاولون أن يكتبوا الأسطورة، وفي الحقيقة الاهتمام جاء من طرف آخر، هذا لا يعني أن هذا الموضوع غير مهم، ممكن أن نبحث في الأسطورة وأثرها من ناحية تاريخية، وأنا ما زلت أذكر ونحن أطفال نقول: المنصور لما أرد أن يبني بغداد وضع حبل قال لا أحد يتجاوزه، وعلّق عليه جرس، عندما تسمعون الجرس نبدأ البناء، جاء حمار ودق الجرس فسمع الناس الجرس وبدأوا يبنون، جاء المنصور وقال لماذا بدأتم؟ قالوا: سمعنا الجرس، قال: حقيقة بغداد نصيب الغريب. هذه أسطورة نتيجة سنين من المآسي والتجارب التي مررت بها، فموضوع الأسطورة والقصص التي تبدو خزانية لها دلالة، لكن دلالة المفروض أن المؤرخ يستخلصها عندما يبحث، لكن هذه لا تكون مذهباً إلا عند الأنثروبولوجيا أو الاجتماع.

عندما نلتفت إلى كتابة التاريخ في الغرب هناك فلسفات كثيرة من القرن السابع عشر وحتى قبله من أيام (أوغسطين) في كتابة التاريخ، وكلها ناشئة عن تطوّرهم الثقافي. وإن شاء الله نحن نقدر أن نكوّن فلسفة ناشئة عن تطوّرنا وليس عن تطوّر المجتمعات الغربية.

سؤال كيف يكتب التاريخ في الوقت الحضار. اسمحوا لي أن أبدأ بشيء واعتبروه مثل الدعوة، في البلاد الأخرى نجد مراكز للبحث التاريخ، في نطاق الجامعات وخارج الجامعات، وهذه لها دور كبير في إعادة دراسة التاريخ وإعادة كتابته، وصارت الدعوة أن كل جيل يفهم التاريخ من حقه أن يقدم فهمه للتاريخ نتيجة للتطور وعوامل كثيرة.

التراث والتاريخ: إشكالية الثابت والمتحول

أ. د. وليد سيف

أستاذ اللغة العربية -اللسانيات والصوتيات- في الجامعة الأردنية

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

إن الحديث عن موضوع التراث والتاريخ مرتبط بموضوع المعاصرة والحداثة وبالتالي فإن التراث ضمناً أو صراحة يتضمن الحديث عن العلاقة مابين التراث وما بين المعاصرة، والأسئلة المتعلقة في الموضوع أسئلة قديمة بدأت منذ الاحتكاك الأول المعاصر، بين المجتمعات العربية الإسلامية وبين الغرب، وبالتالي سؤال التراث والحداثة ومنذ اللحظة الأولى، تمت صياغته في سياق العلاقة مع الآخر (الغرب). وهذه العلاقة لم تكن مجرد ظاهرة ثقافية، لأننا لا نستطيع بأي حال من الأحوال أن نفصل تاريخ الثقافة عن تاريخ المجتمع تاريخياً، فالثقافة مرتبطة مع القواعد البنيوية التي يتشكل منها المجتمع، في داخل بيئته وفي إطار العلاقة مع الآخر.

السؤال إذن قد طرح منذ اللحظة الأولى في سياق العلاقة مع غرب متغلب بقدرته المادية الاقتصادية المعرفية التقنية العسكرية ومن ثم السياسية. إذن طرح السؤال في إطار الإخضاع والتبعية والإلحاح، في المركز الغربي، ولذلك تعد صياغة الأسئلة في موضوع التراث والمعاصرة في أجندة الفكر العربي فربما اختلفت الصياغة اللغوية لكن من حيث الجوهر، فالأسئلة التي

طرحت في الماضي تطرح الآن باعتبارها القضايا الأكثر أهمية ومركزية في الواقع.

فالسؤال هو لماذا، وفي هذا الوقت يطرح هذا السؤال، ومن الواضح أننا لا نتوصل إلى إجابات عملية بدليل أن السؤال ما يزال قائماً في العقل العربي ولا يزال مطروحاً كسؤال مركزي وأساسي، عن مشاريع النهضة وعن المشاريع السياسية العربية المختلفة.

الحقيقة أننا إذا نظرنا إلى الغرب نفسه نجد أن الآخر (الذي يتسم الآن بالديناميكية، بالحيوية، بالإنتاج المعرفي) نجد أن السؤال غير مطروح عندهم فأنا لا أعرف حضارة أخرى غير الحضارة العربيةمؤرقة بهاجس العلاقة بين التراث والمعاصرة.

بالنسبة للغرب السؤال تقريباً غير مطروح بالطريقة المطروح بها عندنا ولا يشكل هَمّاً مؤرقاً إطلاقاً ولا تدور حوله حوارات جدلية تعكس مواقف أيدولوجية مختلفة.

أما بالنسبة للمجتمعات الأخرى غير المتقدمة نضرب بها مثال المجتمعات الإفريقية فالسؤال لا يخرج من طابع المركزي الجوهري الحاد الذي يقوم عليه الواقع بل وببساطة لأن التراث هنا لا يمثل تاريخاً حضارياً مستقلاً متصلاً طويلاً كما يمثله بالنسبة إلينا.

فالأفريقي مع احترامي لكل الثقافات ولكل النظم التراثية في الدنيا السؤال بالنسبة إليه ليس مطروحاً عن تاريخ حضاري متراكم ليس مطروحاً على خلفية تجربة حضارية كانت فيها حضارة المجتمع الإفريقي الذي يطرح السؤال في وقت من الأوقات هي حضارة متغلبة وحضارة سائدة، فإذا لم تكن كذلك لا يطرح السؤال عنده بهذا الشكل بل يطرح في سياق الحديث فقط عن الهوية والتراث الشعبي وأكثر منه هي كلمة التراث الرصين إذا جاز التعبير، ونستخدم هنا عبارة التراث الرصين وهي تتضمن حكماً دينياً،

بالمقابل قد يقال إن التراث الشعبي تراث غير رصين، في الواقع التراث الشعبي أيضاً تراث رصين في معنى من المعاني ونستخدم هنا هذا المصطلح فقط للتمييز بين التراث الشعبي والتراث الرسمي، وكلمة رسمي غير دقيقة لأن رسمي تعني أنه مرتبط فقط بالمؤسسة الرسمية وهذا غير صحيح، فيمكن أن يفهم أن المجتمع الرصين في هذه الحالة في هذا الإطار فقط ألاّ يحمل معنىً قيمياً.

ولكن بالنسبة للإنسان الإفريقي والسؤال مطروح عنده، في هذا الإطار فقط، ولا يوجز هنا مشكلة الحقيقة عندما يحتفظ ببعض العناصر التراثية ويعكسها من خلال واقعه المعاصر، فلا يوجد عنده مشكلة لأنا نجد جزءاً من هذه المجتمعات قد تبنّى حتى ديناً آخر لأنه لا يجد في نفسه مقاومة بسبب ديناً من الأديان تقليداً فنياً، لن تشكل منظومة متماسكة قوية يستطيع من خلالها أن يواجه دين آخر، هذا في الواقع دمر جزءاً من الحواجز النفسية ما بين الثقافة التراثية المحلية وما بين ثقافة الآخر.

فنجد أن الآخر أكثر تقدماً منه وفي منتهى السهولة أو بسهولة نسبية لكن بالنسبة لنا، فنحن نقر بتقدم الآخر لكننا نقر بأننا قادرون على أن نكون متقدمين أيضاً، بل وأكثر تقدماً منه وفوراً في هذه المواجهة نستدعي التراث العربي الإسلامي في أزهى صوره، لكي نقول إننا في يوم من الأيام كانت عندنا حضارة متسيّدة، فيجب علينا أن نستأنف دورنا الحضاري، وهنا يطرح السؤال: ما النموذج التاريخي الذي نريد استعادته؟ وهل عملية الاستعادة هي عملية استنساخ لنموذج ماضوي وتاريخي أم هي عملية امتداد لذلك النموذج التاريخي واستعادة لماضيه الحضاري وبالتالي القدرة على الإنتاج المعرفي والتقني واستئناف الدور الحضاري العالمي في الحضارة العربية الإسلامية وبطبيعة الحال فالسؤال لا يطرح إلا في سياق العلاقة مع الغرب. وإرادة العلاقة مع الغرب نلاحظ وبصورة مستمرة أن تراجع الأمة الإسلامية قد اقترن

بتقدم الحضارة الغربية، وتراجع الحضارة الغربية القديمة متمثلة بالدولة الرومانية التي ورثت الحضارة الإغريقية جعلت خلفية لتقدم الحضارة الإسلامية وارتفاعها. كما ذكر سابقاً عن دراسات استقرت في الوعي الجمعي أو الطردي الجمعي هنا وهناك بأن الحضارتين مشروطتان عكسياً، أي أن الحضارة الغربية والحضارة العربية الإسلامية، تقوم بينهما علاقة شرطية عكسية، إذ لا ترتفع وتصعد إحداهما إلا بتراجع الأخرى وانهيارها وبطبيعة الحال فهذا السؤال أيضاً يحمل إشكالية كبيرة جداً، وخطيرة للغاية، لأننا عندما ننظر للفجوة بيننا وبينهم في النهاية لا نتوصل إلا إلى أمنية، وهي أن ينهار المجتمع الغربي في الداخل ونحن غير قادرين على أن نسقطه تمهيداً كشرط مسبق لاختيار الحضارة العربية الإسلامية فهو الأقدر على أن يسقط نفسه، ومن ثم تأتي هذه النزعة النفسية الظاهرة في ثقافتنا العربية الإسلامية والمعاصرة التي تبحث دائماً عن كل ما يؤكد أن الغرب آيل للسقوط وتعقد مقارنة مستمرة مع سقوط الحضارات القديمة وتركّز على جانب الفساد الأخلاقي باعتباره شرطاً أساسياً لسقوط الحضارات. ونطمئن أنفسنا أننا وبحمد الله لا بد أن نرث الأرض وما عليها عندما تفرغ منها الطاقة الذاتية للحضارة الغربية وتبدأ بالانهيار الداخلي والذاتي.

وكما ذكرنا سابقاً فلو افترضنا أن الحضارة الغربية ستنهار ذاتياً لا يعني أننا سنرث الأرض تلقائياً. فسؤال التراث الواقع سؤال يؤرقنا نحن بصورة خاصة، وأنا أقول إنه غير مطروح في الغرب لأن الأصل به ألا يكون مطروحاً، فالأمة الفاعلة حضارياً والتي ليس هناك قطيعة بين واقعها الحضاري وبين ماضيها، من حاضرها تشكل امتداداً لماضيها بصورة حيوية وبصورة ديناميكية، فالسؤال غير مطروح لأنه هناك مفارقة حقيقية ما بين التراث وما بين المعاصرة، وببساطة لأن التراث لا يشكل حقيقة موضوعية، خارجة، قارة خارجة عن الوعي الإنساني، فلا نستطيع أن نفتح مخزناً ونقول هذا هو

التراث، لا فالتراث غير موجود خارجاً عن الوعي، حاضر بطبيعته، فنحن لا نتحدث عن ماض وحاضر، لأنه أين هو الماضي، أي إن هذه المفارقة غير قائمة. فالواقع الموضوعي لأن الماضي موجود بقدر ما هو موجود في وعينا نحن به، والتراث يتشكل صورته وفقاً لأدواتنا المعرفية في هذه اللحظة ووفقاً لمواقفنا الأيديولوجية ووفقاً لموقفنا من الحاضر فالتراث حقيقة اجتماعية وهذه الحقيقة متغيرة بتغير واقعه المادي، والتحديات المطروحة عليه، إلخ.

وإذا كان نظامه كذلك، فالتراث والمعاصرة متشارطان لا يمثلان حقيقتين، أو عنصرين متناقضين من الناحية العملية لأن المعاصرة خارج الامتداد التاريخي كانت بالسياق التاريخي للأمة لاتعني إلا شيئاً واحداً التغريب، التبعية، الاستلاب.

فإذا كانت الحداثة تعني القطيعة التامة مع الماضي فحداثة من هو السؤال؟! فإذا كانت حداثة الآخر فببساطة فهي تعني الاستلاب و التغريب، أي الخروج عن السياق التاريخي للأمة عن الشروط التاريخية أيضاً للأمة.

والأمم لا تضمحل ولا تتلاشى سلالياً، وليست كالأنواع الحيوانية والحية التي يمكن أن تنقرض بحكم ظروف بيئية متغيّرة معيّنة. وبالتالي تنقرض فيزيقياً، أي مادياً، الناس كأناس موجودون فلا تنتهي الأمة بهذه الطريقة إنما الأمة تضمحل وتنتهي والمجتمع يضمحل وينتهي عندما يخرج من شروط سياقه التاريخي ليتحرك ضمن شروط الآخر فيندمج في سياقه الاجتماعي التاريخي ومن ثم بثقافته وبحضارته.

إذن المعاصرة إن لم تكن امتداداً للتاريخ ضمن سياق لا تكون معاصرة، بل تكون اندماجاً في السياق الآخر، من جهة التراث إن لم يتمثل كقوة حيّة في الواقع الذي نعيش فيه، فهو غير موجود لأنه غير موجود خارج وعينا به، فإذن فالتراث موجود في الواقع المعاصر، ولا يوجد خارجه لماذا إذن وُجدت هذه المفارقة؟!!.

نعود الآن للسياق التاريخي الذي تولّد فيه السؤال عن التراث وعن المعاصرة وعن العلاقة بينهما. وجد في السياق الارتباط البنيوي في المركز الغربي، وبالتالي أصبح هاجس الهوية هو الهاجس المؤرق الأول بالنسبة للإنسان العربي المسلم، الهوية، المهددة بفعل الثقافة الغربية.

الثقافة الغربية لم تدمجنا بمركزها، هذه نقطة مهمة، لأنها لو دمجتنا بها لن نقاوم، ولانتهى السؤال، أي إن السؤال التراثي انتهى، لأننا وبهذا أصبحنا جزءاً من المركز الغربي نفسه، لكن هي لم تدمجنا بالمركز الغربي إنما ألحقتنا بشروطها على سبيل التبعية، فنحن نتحرك ضمن حقل الجاذبية الغربي أي بحكم التابع والساتلايت الذي يتحرك ضمن جاذبية معينة أو في مدار معين حول المركز الغربي.

فلا نحن جزء من المركز الغربي أي جزء من شروطه الفاعلة، وإنما نحن ملحقون بهذه الشروط، ولم يسمح لنا بالوقت نفسه أن يطور لنا نبذة من التطور الخاص بنا ضمن سياقنا التارخي، فلا نحن نحن ولا نحن هو، فلو كنا هو لانتهى السؤال، ولو كنا نحن، وفعلاً سمح لنا أن ننجز حداثتنا الخاصة، أي نمط تطورنا الخاص وضمن سياقنا التاريخي، لما كان السؤال أيضاً مطروحاً، لأنه وبالتأكيد سيكون الواقع المعاصر هو امتداد طبيعي للصيرورة التاريخية للسياق التاريخي الخاص بنا لذا لن يطرح السؤال، إنما يطرح السؤال وببساطة لأننا لا نتحرك الآن ضمن سياقنا التاريخي، ولا نحن جزء من سياق الآخر، ومعنى ذلك أننا سنبقى نتساءل ما الذي نأخذه من الآخر وما الذي نبقيه منّا.

وانقسمنا في هذه الحقيقة اتجاهات والتصنيف التقليدي، ربما مللتم منه مع الزمن وهي عملية تصنيف في ذاتها لا بد وأن تكون مخلة، ليس هناك

تصنيف عام ومرض ولكن قد يكون من الناحية العملية مناسباً. فانقسمنا بين من وصفوا بالسلفية، الذين رفضوا تماماً التواصل مع الآخر ودعوا إلى الانغلاق على الذات واستدعاء النموذج التاريخي وإعادة تقييمه أو زراعته في الواقع المعاصر. في المقابل هناك الاتجاه الليبرالي التغريبي المرتبط بالثقافة الغربية الذي دعا إلى تلبس نموذج الآخر، منطلق من فرضية مخيفة ولا نزال نعاني منها وعلينا أن نواجهها وهذه الفرضية مفادها أن هناك نمطاً ثابتاً تاريخياً للتطور أي أن التطور التاريخي ليس نمطاً خاصاً في السياق الغربي في التاريخ الاجتماعي إنما هو النمط الكوني للتطور، فحقائق التاريخ وهذه نقطة يلتقي بها اليسار الماركسي إلتقاءً تاماً مع الاتجاه الليبرالي الغربي.

التقاء تام هي الحقيقة، وفي مؤتمر في (الدنمارك كوبنهاجن) حول الإسلام في عالم متغير، وكما نعرف فموضوع الإسلام، وعلاقته بالغرب أصبح موضوعاً حاراً جداً جداً، ومطروح على أجندة الندوات والمؤتمرات المختلفة في الغرب هذا يُعَدّ من المؤتمرات الكبيرة التي شاركت فيها وقد استمعت إلى أحد العرب المشاركين وهو صادق جلال العظم، فكان السؤال المطروح في اللجنة أو في اللقاء الذي شاركت فيه على نفس المنصة مع آخرين حول حقوق الإنسان والإسلام والصفة الكونية لحقوق الإنسان -وهذا سؤال خطير والآن يدور حوله نقاش مهم جداً في العالم- هل حقوق الإنسان التي صاغها المركز الغربي نفسه لها هذه الصفة الكونية، فالغرب يلج بصورة مستمرة بأنها ليست خاصة بالغرب، إنما هي حقوق إنسانية كونية ذات طابع كوني وبما أنها كذلك يجب أن تلتزم بها كل المجتمعات وألا تزرع بالحساسية الثقافية المحلية لتتنصل من الالتزام بها أي إذا حدث هناك تعارض بين المنظومة الثقافية القيمية المحلية في أي مكان بالعالم وبين حقوق الإنسان الكونية فيجب أن تقدم حقوق الإنسان الكونية عليها متصلة بالتزام دولي، أي تدخل مباشر تعرضها على المجتمعات ونحن هنا نرى خطورة الموضوع لأن القوى الدولية

تستعمل هذا ذريعة على أساس الانتقام وضمن السياسة المزدوجة المعايير للتدخل هنا وهناك في الدول فتسكت عن الدول التي تمثل مصالحها حتى لو قام فيها تجاوز لحقوق الإنسان بطريقه مخيفة، بينما تتدخل بمجتمع آخر بتهمة أنه يخرج عن المعايير الدولية الإنسانية الكونية، وتقييم حجتها في هذا الموضوع أن حقوق الإنسان لا يجوز أن تقول إنها قادمة أو إنها نابعة من منظومة ثقافية لأنه في هذه الحالة قد يقول في مرجعيته الخاصة بحقوق الإنسان. ولا يجوز أن تقول إنها جاءت من مصدر إلهي أنه هذا يعني قمع الآخر بحجة أن هذه المرجعية ربانية، غير قادرة للتداول ويجب أن تطبق على الجميع، الآن هناك أكثر من مرجعية ربانية لا مرجعية ربانية واحدة فالمسألة تعتمد لا على الإيمان، فالمسلم يعتقد أن مرجعيته الدينية هي مرجعية ربانية بينما الديانة الأخرى ستضع مرجعية أخرى وتقول لماذا تحرمني من مرجعيتي، لذا سندخل في صراع حول من سيفرض مرجعيته على الآخر، فتكون مرجعيتهم على أن هذه الحقوق، حقوق الإنسان، متأصلة ومولودة في طبيعة الإنسان.

فالحقيقة هناك خطورة بالمقابل فمن الخطورة بمكان وهي أن نأخذ بمفهوم الخصوصية الثقافية في التعامل مع حقوق الإنسان فهناك خطورة أخرى في هذا الجانب لماذا؟! لأن الأنظمة القمعية في العالم الثالث وبصورة خاصة ونعلم أن هو القائم ويومياً يحدث تكون مع الغرب طوال الوقت؛ تستدعي القوات الغربية وقت ما تشاء تمثل المصالح الغربية في النواحي الاقتصادية ومن كل النواحي السياسية. ولكن عندما يبدأ الحديث أو الضغط الأدبي على الغرب للتدخل في هذه الدول الصديقة ومن أجل حقوق الإنسان تضرب على نغم القيم والثقافة والتراث والتقاليد، وتقاليدنا لا تنسجم مع هذه القيم الدولية فيجب أن تحترموا التقاليد وكأن التراث يختزل في قمع الإنسان، أما فيما عدا ذلك فتكون مع الغرب دائماً، فالتمييز الأساسي لتراثنا وثقافتنا هي

القمع، فهذا هو تراثنا وهذه هي تقاليدنا أما عدا ذلك وخلاف ذلك فتأتي قوات التحالف والقوات الأمريكية وتحتل ديارنا وتقع فيها وليست مشكلة علاقتنا مع الغرب، فتبدأ المشكلة مع علاقتنا مع الغرب عندما يستحيي الغرب فنقول له أن يوسع الديمقراطية قليلاً بالنسبة لحقوق الإنسان. إذن فالمسألة خطيرة على الجانبين.

ومن الأمور التي ذكرت أيضاً، أننا نرفض المرجعية الدينية باعتبارها تمثل موقفاً إطلاقياً، أي طالما أنه رباني فهو غير قابل للأخذ والعطاء وبالتالي تكتسب هذه الصيغة الإطلاقية الاستبعادية والإقصائية التي تقوم بإقصاء كل خارج عن دائرتها.

فهذا الحديث عن Human Nuture ينتهي بالضبط بهذه الإطلاقية التي تأخذونها؛ لأن من غير المعروف أن الطبيعة الإنسانية تتكلم عن نفسها، فمتى جاءت الطبيعة الإنسانية وقالت: إني هكذا وهذه هي حقوقي أو هي مزروعة فيّ. الطبيعة الإنسانية هي مركب أو مكون ثقافي اجتماعي وهي مرتبطة بهذه الصفة، مرتبطة بعلاقات القوة والسياق الاجتماعي التي نشأت فيه.

فعندما بدأوا في عصر التنويع يتحدثون عن الطبيعة الإنسانية كانوا يعكسون في الواقع الثقافة الليبرالية الجديدة التي جاءت انعكاساً أيديولوجياً ثقافياً للبرجوازية الجديدة في المجتمعات الغربية، إذ كانت تعبر عن قيم وأيدولوجيات الطبقة الجديدة في المجتمعات الغربية في ذلك الحين فلم تأت الطبيعة وأخذت بالتحدث عن نفسها وبل تحدث عنها هؤلاء الناس الذين أرادوا استثمارها لخلق إطار أيديولوجي وإطار سياسي معين، إطار اجتماعي وثقافي معين، يخدم مصالحهم.

في وقت من الأوقات هذه الطبيعة التي تحدثوا عنها، استخدمت وسيلة للقمع وللعنصرية بالقول إن هناك أناساً طبيعتهم تميل إلى الإجرام مثل

الأفارقة أو السود في مجتمعاتهم حتى يبرئوا المجتمع من مسؤولية الانحراف في الجريمة، حمّلوها لطبيعة مغايرة، لأي طبيعة وهي الطبيعة الغربية فالطبيعة الغربية هي الطبيعة المكتملة أما الطبائع الأخرى فهي طبائع غير مكتملة، متخلفة في طبيعتها بدائية، غير قادرة على التحليل، غير قادرة على النقد، غير قادرة على الإنتاج المعرفي غير قادرة على العقلانية غير قادرة على إدارة نفسها، بنفسها واعتمد على هذا استبعاد شعوب بأكملها أو مجموعات إثنية بأكملها.

ولتبرئة المجتمع الغربيّ من مسؤوليته، عن الظواهر السلبية في داخل هذه المجتمعات بل في مسؤوليته على قمع الشعوب الأخرى وتحت مظلة الاستعمار باعتبار أن هذه الشعوب عقلها بدائي في داخلها ومن هنا نشأ الخطاب الاستشراقي، الذي بدأ يبني مقولاته على فكرة وجود عقل عربي ثابت وجوهري هو الذي ينتج التاريخ بدل من أن ينتجه التاريخ أي العلم ينطلقون من لحظة زمنية أو تاريخية معينة لكن بعد ذلك أحاط بالتاريخ وأصبح يتحكم في المسار التاريخي بأنماط الاستجابة العامة للأمة العربية على سبيل المثال، والإسلام هو المسؤول عن شكل مؤسساتها هو المسؤول عن تخلفها بالتالي لا فرصة أمام هذه الشعوب إلا أن تتخلى عن هذا العقل مع الزمن بالانتساب للعقل الغربي. وقد قمت بربط الخطاب المتعلق بحقوق الإنسان بتفوقه بعلاقات القوة القائمة، إذ إننا لا نستطيع أن نفصل أي ظاهرة ثقافية أو أي ظاهرة عقائدية أو أي ظاهرة سياسية عن القواعد البنيوية المادية لأي ظاهرة ثقافية أو أيدولوجية والمفروض على شخص ماركسي أن ينطلق من هذه المنطلقات.

ويبدو أن جلال العظم يهاجمه هجوماً شنيعاً، مؤكداً على أن هذه القيم المرتبطة بحقوق الإنسان قيم ثابتة وقيم كونية ولا يجوز إطلاقاً أن نطرح

موضوع الخصوصية الثقافية فهناك اتجاه رومانسي اتجاه مثالي جديد، إلخ.

في الواقع عندما تمعنت في كلامه، وتقويمي الأول يجب أن يختلف بدليل وجود القوة لأننا عندما نرى وبشكل عميق في المنطلقات الفكرية التي انطلق منها فهنا لا تتحدث عن شخص بل فكر واتجاه معين، رأيت أنه سليم جداً مع نفسه، ولذلك، لم يكن هناك في أي من الأوقات وجود فرق بين الاستشراق المرتبط بالفكر الرأسمالي والاستشراق المرتبط بالفكر الماركسي.

لأنه منطلق من أساس واحد، بأن هناك نمطاً واحداً كونياً يتغير ويتطور، ولا يوجد هناك ثقافة خاصة بأمة معينة لها استقلال نسبي حتى عن القواعد المادية حتى هذا لا يقبل.

بل يوجد هناك ثقافة طبقة وليست ثقافة أمة، فهناك فرق. فهي ليست ثقافة مجتمع، وهذا يعني أن ثقافة البرجوازية في الغرب أو هنا هي ثقافة واحدة. وثقافة الطبقة العاملة هنا أو في أي مكان في العالم واحدة، لذا نحن لا يجوز أن نتحدث عن تراث خاص بهذه الأمة أو ثقافة خاصة بهذه الأمة فلم يعد هناك ضرورة لهذا الكلام لأن هذه هي البنية الفكرية التي تفسر ذلك الموقف، فإذا كان الأمر كذلك معنى ذلك أن الطبقة البرجوازية والفكر الليبرالي أكثر تطوراً من ناحية التطور التاريخي الثابت، أكثر تطوراً من الفكر التقليدي الخرافي الديني، المرتبط بالبنى التقليدية، الأكثر تخوفاً من الناحية التاريخية من البرجوازية والرأسمالية؛ أي أن البرجوازية والرأسمالية في خط سير الأمور التاريخية، وتمثل مرحلة اجتماعية وإنسانية متقدمة وثورية في حينها، وبما أنها كذلك يجب أن تنغلق ثقافة المتقدم على أي ثقافة أخرى تتسم بخصوصية لا سيّماً الثقافة التقليدية والثقافات المرتبطة بالدين.

فهذا انحياز مسبق لهذه الطبقة وعندما نفرغ من تصفية الثقافة التقليدية يصبح المسرح معداً للصراع الأخير ما بين الثقافة الأخيرة الثورية وهي ثقافة

الطبقة العاملة مع الشرط الذي خلقها وهو شرط البرجوازية.

إذا عدنا إلى الموضوع نفسه، نقول إن المفارقة المصطنعة خلقت على هذه الخلفية ونحن مؤرقون بهاجس الهوية، ففاجأتنا الدول الاستعمارية الغربية ونحن في حالة تخلف لا شك فيه يجب أن نناقش ألا ننفق وقتاً طويلاً من أعمارنا لمناقشة هذه الحقيقة لكن كان تخلف الذات في السياق التاريخي فهي مرحلة من مرحلة السياق التاريخي العربي الإسلامي، كان يفترض بعد هذه المرحلة أن الأمة تبدأ تبدع شروط حداثتها ونموها وحضارتها وتقدمها ضمن سياقها متحررة على خلفية التخلف، فيفاجئنا الاستعمار بهذه النقطة ليعطل شروط التطور الذاتي العربي بأن ربطنا بالمركز الغربي، فأصبحنا نتحرك ضمن شروطه بدلاً من أن نتقدم ضمن شروطنا، ووضع وهم الحداثة الشكلية فعندنا ثلاجات لم تكن موجودة، وعندنا سيارات غير موجودة، لكنها حداثة تبقينا مستهلكين.

فبقي في نفس المجتمع تتجاور الحداثة المستعارة من المصدر الغربي على المستوى المادي أو المستوى الثقافي لأننا لا نستطيع الفصل بينهم. تتجاوب في نفس المجتمع مع التقاليد، فالتقاليد تلتمس بالأصالة والتغريب هو الارتباط السلعي الاستهلاكي بالغرب، يلتمس بالحداثة، وتكون المفارقة بين شيئين يظهر في الظاهر صراع بينهما ولكن كليهما نبع من نفس الواقع التاريخي استجابةً لنفس التحديات. إذا عدنا للتقاليد وحماية الذات في الواقع هي ردة فعل للخوف من الآخر الذي يكاد يستهلك ثقافتنا لكنها ردة فعل سلبية. الطرف الآخر حداثة، وهي التغريب الثقافي أيضاً هي ردة فعل للآخر لكنها استجابة مختلفة، واستجابة إيجابية لتبني نموذج الآخر التجاوب في المجتمع ينشأ عنه صراع وفي داخل النفس الإنسانية الواحدة حتى في الواحد منا يجتمع هذا وذاك، ويتجاور هذا وذاك لكنه تجاور سكوني؛ لأنه لا يعكس تيارات

فكرية، ولا يمثل تيارت فكرية تعكس قوى اجتماعية ديناميكية فاعلة تاريخياً في سياقه التاريخ.

فلا تستطيع القول بأن هذا ممثل للقوى، قد يعكس قوى سياسية لا يعكس قوى اجتماعية. ديناميكيات اجتماعية، تتدافع حول النظام ضمن السياق نفسه، إنما هي أسئلة نظرية مطروحة على مستوى أيدولوجي نظري تقليدي خالص التحدي الآخر.

هي إذن ليست مظلة فكرية لقوى اجتماعية متدافعة في نفس الخط وبالتالي كل منها مشروط بالآخر.

وهنا عندنا معنى التدافع في القرآن الكريم، فلا بد من التدافع لحركة الكائن الحي والتدافع يقتضي أي يدافع بعضنا بعضاً، في قوى متناقضة لا نكون نمطاً واحداً، أو تجانساً واحداً، لأنه يقود واقعاً تاريخياً ليصل إلى حالة السكون فلا بد إذن من التدافع بالمعنى الإيجابي، وليس بالضرورة إذن إلى معنى الاقصائية وهذا هو الواقع الذي طرحت فيه مسألة التراث.

ولذلك يعاد صياغة السؤال نفسه لأن الارتباط بالغرب تأسس وما زال متأزّماً، ولم نرجع إلى سياقنا التاريخي، لنبدأ بإبداع حداثتنا ضمن تطورنا الخاص فينا.

وفي اللحظة التي يحدث هذا (أي نتحرر من مركز الجاذية الغربية) ونعيد لتاريخنا استقلاله النسبي -لأنه لا يوجد هناك تاريخ مستقبل نهائياً- سنجد أن هذه الأسئلة التي نقتتل حولها، قسم كبير منها غير مطروح، لأن التراث في الواقع العربي سيقوم بعملية فرز لما يجب أن يكون لما يستقر ويعيث أمام الزبد فيذهب جفاءً، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض؛ هي عملية إذن ليست قائمة على قرار.

هناك كثير من الأناس اتخذوا قرارات بأنه يجب نبذ التراث أو تراثنا هكذا سلبي سيء، آخرون قاموا بالدفاع عن التراث بأن كل شيء متعلق

بالتراث جيد وصحيح، إذن ما الذي تغير، فلا هذا فرض برنامجه ولا ذاك قام بفرض برنامجه، فما زالوا مستندين على الآخر، وما زال الصراع قائماً بين مفاهيم تقليدية تمتاز بالأصالة ومفاهيم استهلاكية تمتاز بالحداثة، لماذا؟! لأن المسألة غير مطروحة فلا تحلّل إشكاليات بمستوى السؤال الفكري الخالص إلا أن يقترن هذا بفاعلية تربوية، حضارية.

الشرط الأساسي هو أن نفك ارتباطنا بالمركز الغربي ولا نستعيد حيوية حضارتنا الخاصة ولا سيما أن التراث لا يمثل حقيقة موضوعية ثابتة، بل هو قصة متغيرة، تتغير بتغير مواقفنا نحن في الواقع الذي نعيش فيه.

هنا قد نحتاج للفرق بين التراث الشعبي الاجتماعي المنظومة القيمة التي نستدخلها بطريقة لا واعية من خلال مؤسسات التنشئة الاجتماعية وبالتالي تصبح جزءاً من محتوى وعينا وتسهم في تشكيل نظرتنا للعالم ومن ثم سلوكنا وهي ليست بطريقة حتمية لكن على نحو ما.

التراث المكتوب هو الرصين، نحن متهمون بأننا أمة، أصبح التراث عبئاً شديداً علنيا لأنه يحتلها الماضي، وأنا أزعم من خلال التجربة والتجاور بأننا من أقل الأمم على الإطلاق، من أضعف الأمم على الإطلاق من حيث الذاكرة التاريخية، من أضعف الأمم التي لها تاريخ حضاري بينما الغرب الذي لا يتحدث عن ثقل التراث وعن ضغطه على الوعي، يعدّ من أكثر الناس استيعاباً لتراثه، فالذاكرة التاريخية عندهم تعدّ حيّة للغاية، فنحن دائماً نقول إننا نتحدث عن مثقفين، عندما نجلس بعضنا مع بعض فأتحدث أحياناً عن بعض القضايا التاريخية فأجد أن المثقفين يفتح أحدهم فاه، وكأنه يستمع إلى نادرة، فأكتشف أنه لا يعرف شيئاً من تاريخه هناك بعض العلامات البارزة، قد لا تشكل تاريخاً بذاتها، فكلنا نعرف الخلفاء الراشدين وخالد بن الوليد وسعد بن أبي وقاص وصلاح الدين الأيوبي، فتتحدث عن المجتمع الذي

تحرك فيه وصلاح الدين والقضايا والمشاكل التي واجهها، العلاقات الاجتماعية والسياسية، هذا هو التاريخ.

التاريخ ليس مجرد قصة فلان قام بتحرير القدس وانتصر في حطين، هذا ليس تاريخاً إطلاقاً فنحن نعرف بعض الأسماء، وفي غياب كامل للذاكرة. فبخلاف ما هو سائد حقيقة الأمر وبخلاف الانطباع السائد أن التراث يحتل وعينا إلى حد الذي يصرفنا فيه عن رؤية الواقع، ففي واقع الأمر لا واقع ولا تراث.

هناك أسئلة، إذا بذلنا جهوداً أكاديمية واعية للتأصيل، نربط تراث الذات بحاضر الغرب مثلاً، إذا اطلعنا على بعض عناوين الدراسات ابن خلدون في ضوء علم الاجتماع الحديث وابن جني في علم اللسان الحديث، وفي كل العلوم. وفي أحسن الأحوال إذا أصلّنا نستدعي الموروث الثقافي لنربطه بالحاضر الثقافي الغربي، وكأننا نحن كذا جمعته تحديداً بالماضي يتعين بالماضي، والحديث يتعين هو أصلاً بالغرب، لأنه أحسن ما يمكنه أن يفعله ربط ماضي التراث بحاضر الغيب.

وهذه ليست عملية تأصيل وليست عملية حداثة، لا هذه ولا تلك فعملية التأصيل تكون أن ينتج المعادل المعاصر لابن جني والمعادل المعاصر لابن خلدون. الآن المعادل المعاصر لابن خلدون يستطيع أن يكون Max Feaber أو أن يكون المعادل المعاصر لابن جني هو Choske، لا يوجد عندنا أي معادل معاصر لهؤلاء، وهذا يعني قطيعة تاريخية، قطيعة للسياق التاريخي.

هناك ما يسمى بالقطيعة الآن هي، وكثير من الناس يتحدثون بهذا الكلام ولا يراعون، فهناك مفهوم معين للقطيعة مفهوم صحيح معنى الانفصال؛ أي أن ليس بمنطق الصخرة إنما بمنطق الماء الجاري، هناك فرق الماء الجاري هو النهر لن نغير اسمه ولا صفته ولا هويته، لكن عموماً يكون في نفس اللحظة هو نفس النهر الذي كان مسبقاً لا يمكن فهي حقيقة موضوعية فلا يمكن أن يكون

نفسه . الأمثلة عادة تكون دقيقة جداً ولكننا نحاول بها أن نقترب .

على المستوى الفردي أي إنسان فينا الآن من الجيل المتوسط أو من الكبار يعد أي واحد منّا في عمر الأربعين في عمر الخمسين ليس هو الشخص الذي كان نفسه عندما كان عمره خمس سنوات ، غير ممكن ، وعيه غير وعيه المسبق ، ولا الذاكرة نفس الذاكرة ، الشيء الذي كنت تعدّه مهماً أصبح الآن تافهاً ؟؟ ضائقتك أو الاجتماعية ، حتى الطعام ، ممكن أن يكون يتغير .

الوعي مختلف ، معاييري في محاكات الأمور مختلفة ليس إذن نفس الشخص إطلاقاً حتى على المستوى الفيزيقي ، أنا الآن لست نفس الشخص فعندما أرى صورتي قبل سنوات لن أعرف نفسي ، وحتى الخلايا تتجدد لكن إحساسي بالهوية بالذات هو نفس الإحساس أنا هنا نفس الشخص ، لأن هذا التطور الذي حصل ، حصل في سياق هذه الكينونة التي هي أنا ، ضمن شروطها وليس ضمن شروط أخرى ، نفس المعلومات الجينية ، معلومات الجينية لأبي وأمي مثال آخر أيضاً ، بمعنى أن والدي شرط ضروري لوجودي ، وأنا شرط ضروري لاستمرارهما ، فإذا أنا لم أحصل كحقيقة ، في الواقع فأنا غير موجود كحقيقة جديدة ، إذن أمي وأبي غير موجودين ، إذن الوالدان موجودان في معلوماتي الجينية ، لذا أنا شرط لاستمرارية شرط الوجودية إذا ألغيت أنا أُلغيا هما وهما شرط لوجودي .

المثال من عالم آخر غير عالم التراث والظواهر الاجتماعية ولكن يمكن أن يكون مثالاً مقرباً ، المعاصرة أو الحداثة شرط لبقاء التراث ، لأنه لا يوجد في التراث خارج الوعي والمعاصرة .

وهذا يقتضي وجود الكينونة ، كينونة الثقافة الاجتماعية التاريخيةففي اللحظة التي خرجنا بها من سياقنا التاريخي رُبطنا بالسياق الآخر ، في الواقع الكينونة نفسها أصبحت مهددة ، نحن نقاوم في هذا المجال .

إذن لا بد من وجود ليكون هناك تطور ، والتطور لا يمكن أن يكون بغير

وجود شروط هذا التطور السابقة والماضي لا يوجد بذاته وإنما يوجد من خلال الواقع المعاصر، في عملية نفي وإثبات طبيعية تفرضها محددات التاريخ، ديناميكيات الواقع.

إذن التراث في الواقع متحول بطبيعته، ومع ذلك ينطوي هذا التحول على الثبات، كثبات النهضة، هذا التحول وهذا الثبات كلاهما منجز إنساني فنحن الذين نعيد إنتاج تراثنا وقيمنا، ممكن أن نحولها لقيم سلبية وقد نحولها لقيم إيجابية، نفس القيمة، ولذلك فالتراث قد يأتي من طبيعة الثقافة والذين يدرسون علم الاجتماع يعلمون بأن الثقافة ليست حقيقة موضوعية خارجية وإنما تتسم بالديناميكية بالتغير، لأنه حتى في اللحظة التاريخية الواحدة، ليس عندنا ثقافة واحدة صارمة لها قوة تحكيمية مطلقة على الأفراد، بحيث يمكن التنبؤ لاستجاباتنا السلوكية والنمطية بشكل مسبق، فأنا وأنت لا نتصرف بنفس الطريق، لأسباب تتعلق بالفردية لكل منّا.

أي إن سيرتنا الذاتية مختلفة حجم معرفتنا مختلف، طبيعة هذه المعرفة مختلفة، فنحن نتصرف في العالم بناءً على نظام المعاني المتاح لنا في وعينا إذن هو لا يتوقف على المستوى الشخصي بل على المستوى الجمعي، داخل مجتمع واحد وبقوى مختلفة تتعرض المصالح، وعندما تتعرض المصالح بالسياق الطبيعي ما الذي يحدث؟!

نحول إلى نفس المرجع الثقافي، لكن بطبيعته مرن جداً، مجرد جداً، يمنحك القيمة التي تخدم الموقف وقيمة أخرى تخدم عكسه، والقيمة نفسها صالحة للتغير يخدمان موقفين متعارضين. فعندما تتعارض مصالحنا لا نستطيع أن نتحدث بمرجعيات مختلفة لأن ينتهي بها عملية التفاعل الاجتماعي تنهار نهائياً، وبالتالي عملية التواصل تنهار أي أن المجتمع ينهار، لم يعد هناك حياة اجتماعية.

لأننا إذا أردنا حياة اجتماعية يجب أن يكون هناك مرجع مشترك

للتخاطب فيه، فإذا تكلمت مع صيني وأنت تتكلم العربي، اختلف المرجع هنا، فلا بد من مرجع مشترك، لكن هذا المرجع المشترك يتسم بالصفة التجريدية المرنة بحيث تسمح لي بأن أستدعي قيمة من التراث تخدم موقعي. وأن تستدعي قيمة أخرى من التراث تخدم مصلحتك الآن.

وقد نستدعي نفس القيمة ونختلف في تفسيرها وفي إلزامها على الواقع، فما أعدّه كرماً، قد تعدّه إسرافاً، والإسراف قيمة سلبية مشتركة بيني وبينك، الإسراف لا يقال شيء عظيم، سنختلف في تفسير الموقف الذي نحن موجودون فيه، باستدعاء نظام المعاني المشتركة بيننا، أنا قد أن تسميه كرماً أنت قد تسميه إسرافاً، أنا يمكن أن أسميه شجاعة أنت يمكن أن تصفه بالتهور. أنا أقول هذه قيمة استشهادية، أنت تقول إن الاستشهاد شيء تافه سيء، غيري قد يقول إنه انتحارية، لن نجد من يقول إن الإرهاب شيء عظيم، الإرهاب شيء سيء. لكن هل هذا نسقط عليه هذا المعنى أم لا، هذا هو الاختلاف بيننا. فنحن في نفس اللحظة نغذي المرجع المشترك، مواقفنا المتعارضة بتفسيرات، منّا جميعاً، لأننا كلنا نخلق الشعور بأننا ننتمي لنفس النظام الاجتماعي. وكلاهما منجز، فنحن ننجزه في اللحظة.

فإذا ضربنا مثال الطلاب في الجامعة، باعتباره مجتمعاً صغيراً، عبارة عن مؤسسة منظمة فإذا سألنا ما هي الجامعة؟ قد يقول أحدهم إنها المباني الكراسي اللّوح قد استخدم كمدرسة أو لمحاضرات عامة، أو الكتب التي توجد في المكتبة قد تكون في مكتبة جامعة أو مكتبة بلدية القوانين الموجودة ففي الصباح طلبة أساتذة، إداريون في مرجع مشترك بين تحول الأدوار حول قوانين تنظيم العلاقة بيننا ونبدأ من خلال التفاعل بين هذه العناصر في إعادة إنتاج الجامعة، فتقوم بإنتاجها منذ تلك اللحظة يومياً، أين نشعر بالخلل، عندما يخرج أحدهم عن المعايير المشتركة.

هناك قضية حساسة جداً تتعلق بالدين والتراث هذه قضية تنطوي على

إشكالية خطيرة ومخيفة ونحن هذا السؤال تحديداً نتجنب طرحه في الوسط الفكري الإسلامي لأنه حساس وممكن أن يثير الإنسان هنا وهناك، فبعض الأخوة يسعون إلى محاكمة الآخرين.

فنحن كمؤمنين، نؤمن بأن النص الديني من الله سبحانه وتعالى لكني أقولها وأنا مقتنع بها، ففي اللحظة الذي نتبنى فيه الإسلام كنمط حياة، كثقافة كموجه سلوك يحول إلى واقع اجتماعي إلى ظاهرة اجتماعية ثقافية النص نفسه رباني، لكن تعاملي مع النص منجز بشري اجتماعي ليس له أية قداسة القداسة للمرجع النصي، وليس لتفسيراتي له ولتطبيقاتي، واجبي إذن ألاّ أحمل قداسة النص عليّ فالتراث ليس مقدساً بأي معنى من المعاني، القرآن الكريم ليس تراثاً فلا يجوز لنا أن نتعامل مع القرآن الكريم ولا الحديث النبوي الموثق بأنه تراث لأنه نص جديد بالنسبة إلي كما كان جديداً بالنسبة للصحابة الذين استمعوا إليه مباشرة من الرسول صلى الله عليه وسلم.

لكن التاريخ الإسلامي والتراث الإسلامي المتفاعل مع النص هو منجز بشري لايحمل قيمة حقيقة مطلقة، ويجب أن لا نبتز أدبياً بأن نحمل هذا على ذاك.

لأنه أصبح بيناً واقعياً. المعاصرة مع الأسف الشديد، قوة تغريب، تطرح قضية عادلة جداً، وتتزعم الدفاع عنها، لأنهم هم الذين بدأوا فيها وطرحوها من منظور غربي نقوم تلقائياً وننكرها وكأننا ندافع عن واقع سيء ونحول إلى التراث. فهل قولنا التراث مقدس معناه صحيح، حملوا قضية المرأة، فكانت ردة فعل بعضنا أنهم يريدون أن يفسروا الواقع الاجتماعي، حولوها قضية، وهي فعلاً مظلومة، ومتعرضة للقمع من المجتمع الذكري، فهذا الصعيد ليس له علاقة بالإسلام له علاقة بالتراث وبالواقع الاجتماعي، فكان يجب أن نتصدى لقيادة الصراع من أجل حل هذه المشاكل، وبمنظور إسلامي لكي لا يسبقنا الآخر فيطرح بمنظوم غير إسلامي ونصبح نحن بين

أمرين فإما أن نتابع، وإما نسكت عن الخطأ ونؤيد واقعاً سلبياً.

قضايا كثيرة الآن تطرح في الواقع الغربي في هذا الموضوع وأنا أعلم بأن الكلام في هذا الموضوع حساس للغاية، لكننا نسمع أحياناً بجرائم الشرف، كنت أتمنى أن من يطرحها دائماً، ليسوا من الكتاب أو الكاتبات الذين يعودون للإباحية من أجل مواجهة هذه القضية، لا بل أن يواجه هذه القضية ويدينها الإسلاميون أولاً وآخراً ضمن المنظور الإسلامي حسب القواعد الإسلامية الحكم الإسلامي يجب أن يدان فوراً من خرج عن هذا الحكم، وليس له أن يقول بالتراث والتقاليد، وليس لها علاقة إطلاقاً، وقيسوا عليها قضايا كثيرة جداً.

فلن نستطيع أن نطرح الإسلام إلا بتبني فكرة العدالة الاجتماعية وأن تصبح هي قضيتنا، وأن ننزل الإسلام عليها أي أن نترجم المرجعية الإسلامية إلى جملة مواجهات بالمعنى الإيجابي للكلمة لقضايا الاجتماعية إن نتبنى قضايا العدالة الاجتماعية بكل تجلياتها، على المستوى الطبقي على مستوى المرأة والرجل على مستوى الجماعات المختلفة أي كل المستويات العدالة الاجتماعية، قضية الإسلام والمسلمين إذا طرحنا الإسلام من خلالها باعتبارها التعديل العملي عن المرجعية الإسلامية صورة المسلم ستتغير فبدل من أن تكون دائماً موضوعين بموضع الدفاع الاعتذار للعالم فنصبح نحن في موضع الهجوم.

المنهجية والتفكير المنهجي

الدكتور نصر عارف

استاذ العلوم السياسية، جامعة القاهرة، مصر

حيث أن موضوع المنهجية، موضوع معقد في طبيعته، نظراً لتعدد أبعاده، وتنوع زوايا النظر إليه، واختلاف الرؤى والمنظورات عند التعامل معه، لكونه الموضوع الأساس في بنية أي نسق معرفي، والمقدمة الضرورية لتأسيس أي علم من العلوم، والشرط اللازم لسلامة التفكير ودقة البحث وإصابة النتائج والخلاصات، نظراً لكل ذلك سوف يقتصر تناول هذا الموضوع على إثارة أهم القضايا والإشكالات في هذه القضية، بصورة تثير في الأذهان أسئلة أكثر مما تقدم إجابات محددة، وتدفع للقلق والتفكير أكثر مما تؤدي إلى الراحة الفكرية والاطمئنان العلمي. وأهم هذه القضايا والاشكالات ما يلي:

أولاً: تحديد مفهوم المنهجية:

١. هناك مدرستان في تعريف مفهوم العلم.

أولاهما: ترى أن العلم بموضوعه؛ أي أن العلم يتحدد بذلك الكم من المعارف الذي يدرسه ويركز فيه، ومن ثم يكون علم التاريخ هو تلك الموضوعات والمعارف والمعلومات المتعلقة بتتابع الحوادث وتطورها الزمني، وهكذا علم الاجتماع أو الاقتصاد أو السياسة أو الفقه أو الأصول . . . الخ.

وثانيهما: ترى أن العلم بمنهجه؛ أي أن كم المعارف المتوفر في موضوع معين لا يؤسس علماً، ولا ينتج معرفة علمية منظمة، وإنما المنهج هو الذي يؤسس ذلك العلم، فالتاريخ لا يكون تاريخاً إلا بمنهج التاريخ، وإلا فما الفارق بين علم التاريخ والأدب التاريخي والقصة والسير الشعبية، وما الفارق بين علم السياسة وكتابات الصحافة، وما الفارق بين علم الفقه، وآراء العامة وفتاوى الجهّال. إن الفارق الأساس هو وجود منهج ضابط يعطي للعلم صفته وماهيته ويحدد موضوعه وحقله، والرأي الثاني هو الأجدر بالنظر والبحث والتفكير.

٢. **هناك فارق بين المنهج والمنهجية**؛ فأحدهما جزء من الآخر، وليس مفهومان متشابهان متماثلان، إذ المنهجية هي العلم الذي يدرس كيفية تكوين وتطور وتشغيل المناهج، فهو علم يتعلق بدراسة التفكير حول طبيعة التفكير. وجوهره تساؤل أساس محوره أداة الاستفهام «كيف»، وليس ماذا ولماذا وأين . . . إلخ. فهو ينشغل بمناقشة الكيفية التي يمكن من خلالها الوصول إلى الفهم الأقرب للصحة لحقائق الكون والإنسان والوجود، والمنهجية تمثل واصلة ما بين النموذج المعرفي من ناحية والمناهج من ناحية أخرى، أما المناهج: فهي أدوات ووسائل وطرائق، يمكن من خلالها الاقتراب من الظواهر موضع الدراسة وفهمها وتحليلها وتفسيرها، فهي بيان للطريق المؤدي إلى أقرب نقطة من الحقيقة، وهي مطية للوصول إلى الحقائق في مظانّها ومتوقعات وجودها، وهي أدوات للتفكير والفهم.

٣. **المنهجية فلسفة وإجراءات**: الفلسفة تكمن في النموذج المعرفي والإجراءات هي المناهج والأدوات، ولذلك ذُكر في الفقرة السابقة أن المنهجية واسطة ما بين النموذج المعرفي والمناهج. وكون المنهجية فلسفة وإجراءات يترتب على ذلك مجموعة من النتائج أهمها:

أ. أن المناهج تستبطن فلسفتها، وأن الإجراءات المنهجية والأدوات البسيطة تحمل في طيّاتها وثناياها فلسفة المنهجية التي نبعت منها وبنيت عليها، ومن ثم لا يمكن التعامل معها على أنها محايدة، فالمنهاج السائدة الآن في العلوم الاجتماعية من منهج إحصائي، إلى دراسة حالة، إلى وظيفي، إلى طبقي، إلى مقابلة، . . . إلخ. تحمل في جوهرها فلسفة معينة وليست أدوات محايدة.

ب. أنه يمكن الفصل بين المناهج أو الأدوات وبين الفلسفة الكامنة خلفها إذا ما أدرك الباحث المتضمنات الأيديولوجية، والمسلّمات الإبستمولوجية الكامنة خلفها.

جـ. إن بناء فلسفة المنهجية خطوة أولى ضرورية سابقة على بناء أدواتها ومناهجها. أما محاولات البدء من الفرع قبل الأصل فلن تؤسس منهجية، وإنما تطوّع أدوات منهجية قائمة لتتناسب بدرجة أو بأخرى مع الواقع موضع الدراسة.

٤. **هناك تعدد في الدلالة العربية لمفهوم المنهج**، خصوصاً في الاستخدام المعاصر، حيث نجد أنه يستخدم بدلالات متنوعة، فتارة يكون مرادفاً للنموذج المعرفي والرؤية الكلية للإنسان والكون والحياة فيقال المنهج الإسلامي، وأخرى يرادف موضوعاً أو تخصصاً علمياً فيقال المنهج الاقتصادي في الإسلامي أو المنهج السياسي في الإسلام، ويقصد به علم الاقتصاد أو علم السياسة عند المسلمين، وثالثة يرادف المذهبية، فيقال منهج المعتزلة أو الأحناف أو الحنابلة، ورابعة يرادف أسلوب البحث الذي يتبعه فرد أو مفكر معين فيقال منهج ابن تيمية في كذا، ونادراً ما يستخدم في دلالة تقترب من المعنى الذي يركز على رسائل أو طرائق البحث العلمي، وهذه قضية تحتاج أيضاً إلى ضبط التحديد لدلالة المصطلح بين المتعاملين به.

ثانياً: ضرورة المنهجية ولزومية التفكير فيها وبها:

بداية ينبغي التأكيد على أن أي فكرة أو مقولة لكي تكون معرفة فلا بد أن تكون حقيقة ولا بد أن يكون هناك اعتقاد بأنها كذلك لذلك عرّف العلماء المسلمون العلم بأنه «الإدراك الجازم، المطابق للواقع عن دليل»، ويكون إدراكاً حتى لا يختلط بالشعور والإحساس والرغبات، ويكون جازماً حتى لا يختلط بالظن والتوهم، ويكون مطابقاً للواقع حتى لا يكون خيالاً أو وهماً، عن دليل كي لا يقع المرء في التقليد دون بيّنة. ومن ثم فالمنهجية مسألة تتعلق بكل تلك العمليات المعرفية التي تؤدي إلى الوصول إلى معرفة حقيقية تلقى في النفس يقيناً أنها كذلك.

وتنبع ضرورة المنهجية في الموجبات التالية:

١- إن الواقع الإنساني والاجتماعي متعدد متشابك تتداخل العوامل المؤثرة فيه والمكونة له، وتتعقد بصورة تجعل من محاولة نقل صورة الواقع، كما هي، نوعاً من الروائية مفككة الحبكة أو نوعاً من القصص الشعبي خالي المحور والفكرة، لذلك فإن المنهجية إذا ما أحسنت صياغتها واختيارها تمكن الباحث من الدخول للواقع من أقرب الأبواب المؤدية للحقيقة، وتعيد فرز الحقائق الواقعية وترتيبها وتحديد مقدماتها من نتائجها وتوضيح أيها يؤثر وأيها يتأثر . . . إلخ.

٢- إن تعقّد الواقع وتشابكه يفرض أيضاً ضرورة تحقيق التكافؤ ما بين المنهج والظاهرة موضع البحث، بحيث يكون المنهج مناسباً لفهم الظاهرة ونقلها كما هي دون اصطناع لها أو اجتزاء منها أو بتر لبعض مكوناتها. وهذا الأمر تضبطه القواعد المنهجية التي بنى عليها المنهج، ومن ثم فالظاهرة تفرض المنهج الملائم لها وينبغي أن تكون هي الحكم في اختيار المناهج.

٣- إن المنهج ليس وسيلة محايدة في تناول الموضوعات ودراستها وإنما هو إطار لا ينقل من الواقع إلا ما يتناسب معه ويكون على مقاسه ويدخل في تكوينه الداخلي، ومن ثم تكون هناك ضرورة لتأسيس منهجية تنبثق عنها مناهج تتلاءم مع الظواهر والموضوعات النابعة من نفس فلسفة المنهجية موضع التحليل.

٤- أن ما ندركه من الواقع في أزمانه المختلفة وأماكنه المتباينة ليس هو الواقع ذاته وإنما هو خلاصة تفاعل عناصر ثلاثة هي المسلمات الكامنة في أذهاننا أو هي المنهجية التي نعتمد عليها، والأدوات أو المناهج المستخدمة في الدراسة والحقائق الواقعية، وكل تلك العناصر تمر من خلال وسيط إنساني يختلف من شخص لآخر ومن بيئة لأخرى حتى لنفس الشخص، ومن ثم فالبحث القائم على منهجية سليمة متسقة لا يعني أنه ينقل الحقيقة كما هي بصورة كاملة. بل ينقل أقرب صورة منها، ولا يعني أنه يقول الكلمة الأخيرة في الموضوع وإنما يقول فيه قولاً قد يختلف عليه ومعه آخرون، ومن ثم دائماً هناك ﴿ فوق كل ذي علم عليم ﴾ ودائماً نقول " والله أعلم ".

ثالثاً: مكونات المنهجية:

كما سبق القول فإن المنهجية تتكون من فلسفة وإجراءات، ولكن هل هذا القول يكفي لتحديد أبعاد المنهجية ومكوناتها بصورة تحقق تمام الفهم وغاية الإحاطة بالموضوع، من المؤكد أن الإجابة بالنفي؛ لأن القول بالفلسفة والإجراءات فيه تعميم واسع يحتاج إلى تفصيل، سنوجزه في التالي:

١. **الإطار المرجعي:** وهو ذلك الجزء الحي الواعي من النموذج المعرفي الذي يكون حافزاً في ذهن الباحث، فيشكل رؤيته ويحدد مسلماته ومقولاته الكبرى. وهو ما أطلق عليه الأستاذ محمود شاكر مفهوم «ما قبل المنهج».

٢. **المفاهيم:** وهي أوعية المنهج التي يصب فيها معانيه ودلالاته وحقائق الواقع ومكوناته، وهي التي تحدد مقدرة المنهج على التعامل مع الواقع وقدرته على نقل حقائقه كما هي دون ابتسار أو اجتزاء أو اختلاط، والمفاهيم إشكالية معقدة تستمد تعقيدها من تعقد العلاقة بين اللسان أي اللغة والواقع الموجود والإنسان المتعامل معه، حيث أن وضع الألفاظ بإزاء المعاني مسألة في غاية الحساسية والتعقيد حتى تكون الألفاظ مناسبة للمعاني بدون زيادة أو نقصان، وبصورة تجعل المتعاملين بالمفهوم ترتسم في أذهانهم دلالات وحقائق معينة.

٣. **وحدات التحليل:** وهي من أكثر القضايا التي تحكم حدود المنهجية وتحدد شمولها من عدمه؛ فمثلاً اتخاذ الفرد وحدة للتحليل في علم الاجتماع سينتج علماً مختلفاً عن ذلك الذي يتخد الجماعة وحدة للتحليل وكذلك اتخاذ القوة أو السلطة أو المصلحة في علم السياسة واللذة أو الروح أو الدافع أو النفس في علم النفس.. الخ.

٤. **تحديد العناصر:** التي تكون الظواهر موضع البحث وكيفية النظر إلى العلاقة بين هذه العناصر أو المتغيرات والأوزان النسبية لكل منها، فالعناصر القائمة في الواقع عادة ما تقسم إلى اجتماعي واقتصادي وبيئي وتاريخي ونفسي وسياسي وديني... إلخ. فأي هذه العناصر له الأولوية؟ وأيها المؤثر الأكبر؟ وما هي العلاقة بينها؟ وما هو موقع العنصر الغيبي؟ هل له وجود؟ وما هو هذا الوجود؟ وما هي طبيعة علاقته بالعناصر الأخرى؟ كل تلك التساؤلات تفترق عندها الأنساق المعرفية، فالماركسية مثلاً تنطلق من أولوية البعد الاقتصادي على باقي العناصر.

٥ . **خطوات البحث:** من إثارة المشكلة موضوع البحث إلى التحليل والتفسير، عمليات منهجية تستخدم فيها أدوات متعددة. لعل أخطر مراحلها هي كيفية اختيار مشكلة البحث؟ هل هي مشكلة حقيقية أم متوهمة؟ وهل هذه المشكلة نابعة عن بيئة البحث أم نابعة عن بيئة أخرى؟ مثل الأبحاث التي تغالى في دراسة وضع المرأة والأقليات في الوطن العربي؟ والأبحاث التي تركز على دراسة علاقة الدين بالدولة . . . الخ. كل تلك الإشكاليات نابعة في بيئة أخرى من زمان آخر.

٦ . **القيم الضابطة للعمليات المنهجية:** وهنا تثور إشكالية افترقت حولها مدارس العلم في الفكر الغربي ونقلت إلينا فكانت محوراً لصراع ممتد، وهي العلاقة بين العلم والقيم وضرورة الفصل بين الحقائق والقيم كما تقول المدرسة الوضعية المنطقية في العلم، وقد برزت في هذه القضية إشكالية الموضوعية والحياد العلمي والتحيز.

وعلى الرغم من تعدد الأطروحات حول هذه القضية إلا أن ما انتهى إليه البحث حتى في الفكر الغربي ذاته أنه لا يمكن الفصل بين الحقائق والقيم، وأن الموضوعية التامة أسطورة لا وجود لها، وإنما لا بد من تحديد القيم الكامنة خلف البحث وإبرازها، وأنه لا بد من وجود قيم ضابطة للعمل العلمي وللممارسة المنهجية، وهنا يكفي مراجعة كتابات المسلمين حول آداب العالم والمعلم، أو آداب البحث والمناظرة لاكتشاف ماهية القيم التي يجب أن تضبط العمل البحثي.

تلك هي أهم القضايا التي ينبغي أن يثار حولها التفكير في موضوع المنهجية حتى نستطيع الوصول إلى صياغة منهجية إسلامية، تنبثق عنها مناهج وأدوات بحثية تكون أكثر مناسبة وملائمة لدراسة ظواهرنا الاجتماعية والإنسانية والتاريخية، وتحقق أكبر قدر من التكافؤ بين المنهج وموضوع

دراسته وتعكس حقائق الظواهر بصورة أقرب ما تكون للحقيقة، وتبقى هذه المنهجية حتى بعد صياغتها عرضة للتغيير والتطوير فلا يمكن القول بوجود منهجية متكاملة وإلا لتوقف الفكر البشري وتحجّر العقل الإنساني، فدائماً هناك تغير وتحول، ولكن في ظل مسلمات ثابتة ورؤية كلية واضحة لا تتغير.

والله من وراء القصد ويهدي إلى السبيل.

منهج التعامل مع القرآن

الدكتور أحمد نوفل
استاذ مشارك التفسير/ كلية الشريعة/ الجامعة الأردنية

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم، اللهم اجعل القرآن ربيع قلوبنا وحياة نفوسنا واجعله هادينا إلى جنات النعيم ودستورنا في الحياة ومنهاجنا. وبعد.

القرآن الكريم ليس زينة تزيّن به حياتنا فحسب ولكنه هو الحياة نفسها، فهناك من يقرأ القرآن للتبرّك ومن يقرأ القرآن لطلب الأجر، والقرآن عظيم يُتعبّد بتلاوته، لكن التعبد الأعظم بالقرآن الكريم أن تجعله الحياة وإطارها ومنهجها ونظامها ومنظّمها ومادة الدعوة، بهذا يكون التعبد الحقيقي، لكن القرآن مغبون عند أهله، ومظلوم عند أهله. هناك معوّقات كثيرة للفهم تقف حجاباً حاجزاً بيننا وبين الفهم الأمثل للقرآن أحاول أن أسردها سريعاً، نقرأ القرآن لكن لا نجني الفهم الذي كان يجنيه الجيل الذي فهم القرآن خير فهم، في ظني أن ثمة معوقات وهي:

١. عدم الانطلاق من فهم شامل للإسلام توضع في إطاره الآيات، يقرأ القرآن لكن لا يضع ما يقرأ في إطار الشمول الإسلامي الذي نزل للحياة كلها.

٢. القدوم إلى ساحة القرآن مع استصحاب مفاهيم سلبية كالجبر والإرجاء وما إلى ذلك، فيصبح الواحد يقرأ الآيات ثم ينزلها منازلها من فكره الذي استصحبه إذ جاء للقرآن الكريم، فيصب القرآن في قوالب أُعدّت

في الذهن سلفاً، فمثلاً تقرأ للطوفي الإشارات الإلهية، فتخرج بتصور مفاده أن الإسلام رائد الجبرية، تفسير كلام الله تعالى وتنزيله على خلفية مذهبية تعتقد الجبر، الجبر في الرأس وليس في النص، فيحمل الآية ويصبها في القالب الذي في رأسه، وهناك آيات كثيرة يمكن أن تُحمل على محامل، ولذلك ليس أكثر لزوماً ولا أهمية ولا ضرورة لأن تأتي القرآن لينقش في قلبك وعقلك ما يريد هو، لا أن تصب أنت القرآن في قوالبك، فلكل واحد ذاتيته وثقافته واختصاصه، لكن لا يحمل أحدنا القرآن على ما استصحبه هو من مناهج قد تتناقض كلياً أو جزئياً مع روح القرآن.

٣. ربط النص بسبب نزول غير صحيح، عندنا علم أسباب النزول اشترط العلماء لمن يفسّر القرآن أن يطّلع على أسباب النزول، أزعم أن ثمانين بالمئة من أسباب النزول ضعيف، وبعضه موضوع، بعضه يتناقض مع روح النص والسياق تناقضاً تاماً، فنقوم بربط الآية بهذا السبب الذي لم يصح، فتأخذ الآية معنى مختلفاً عن معناها الأصلي.

٤. الإسرائيليات.

٥. قطع النص عن السياق، وأخذه مبتسراً بمعزل عن هذا السياق، من مثل قوله تعالى: ﴿لا يمسه إلا المطهرون﴾، الفقهاء بنوا عليها أحكاماً فقهية بأنه يجوز أن يُقرأ القرآن بلا وضوء وللحائض وللنفساء وللجنب، والآية ليست في هذا الوارد، اقرأوا السياق تجدوا أن الاية تتكلم عن ﴿إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون لا يمسه إلا المطهرون﴾ كلام مختلف عما قطع الناس النص عنه السياق، ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ دخلنا في جدل الإنسان يخلق أفعاله أو لا يخلق أفعاله والآية ليست في هذا الوارد، إنما هي في حجَاج بين إبراهيم وقومه، الله خلقكم وخلق مادة الأصنام التي تعبدون، أخذناها جدلاً فكرياً بين المذاهب، وطفقنا ندخل في معركة.

٦. قطع النص عن أشباهه ونظرائه في القرآن الكريم كله، عدم استقراء

اللفظة والحقيقة الاستقراء معين جداً في الفهم، أن تأتي بالآيات التي وردت في هذا المورد، ثم تضعها وهذا يحتاج إلى حذق، لأننا سنأتي بعد قليل ممكن أن تقيس آية بآية فتسيء الربط، من مثل قياسهم ﴿ولقد همّت به وهمّ بها لولا أن رآى برهان ربه﴾ قاسوها على ﴿وهمّت كل أمة برسولها﴾ إذن همّ بها ليضربها من أين أتيم بها، قالوا من وهمت كل أمة برسولها، فنقول له قياس أبعدت في النُّجعة، قياس بعيد، قد يقول أحدهم أنت قلت فسّر القرآن بالقرآن، نعم ولكن لمن يُحسن ربط الآيات ويحذق هذا الفن.

٧. الجزئية في الفهم والتفسير أو تفسير النص بوجه أو بصورة من صورة النص، من مثل قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله﴾ كل التفاسير مُجْمعَة على أنه الغناء، ولماذا الغناء، النص عام إذاً قد يفسّر النص بجزء ضئَيل من معناه، يمكن المفسّر لمّا قال هذا الكلام أعطى مثالاً، فإذ بالذي سَمع ظنّ هذا المثال هو التفسير.

نتكلم عن معيقات للفهم، إذا أَردنا أن نقف على المنهج الأمثل للفهم يجب أن نتخلص من هذه المعيقات:

أ. ربط الآية بحديث قد يصحّ وقد لا يصحّ، وإذا صحّ قد يرتبط بالآية وقد لا يرتبط، يمكن ضربنا مثل أكثر من مرة، قوله تعالى: ﴿يوم يُكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون﴾ ربطوه بالحديث الشريف «يكشف ربنا عن ساقه» وقالوا حديث صحيح وهو كذلك وفي البخاري، والحديث ليس له علاقة بالآية، الآية مكية بل من أوائل القرآن المكي المبكّر، فهل جاء القرآن المكي المبكّر يقول للناس هل تعرفون ربنا من ساقه عز وجل، هب أن الحديث صحيح، أيصلح تفسيراً للآية، طبعاً لا يصلح، فيأتي العلماء يربطون ما لا يُربط في نظرنا.

ب. عدم الاطلاع على المعارف الإنسانية والتاريخ الإنساني وسنن الاجتماع

الإنساني: فأفسّر القرآن الكريم بمعزل عن فهم سنن الاجتماع، وبمعزل عن فهم التاريخ الإنساني بمعزل عن المعارف الإنسانية، فعلماؤنا لمّا فسّروا الآيات الكونية؛ مثلاً الفلك، أتوْا بعجائب وغرائب أحياناً، وربما يكونون معذورين هذا العلم المتاح في زمانهم، لكن لا عُذر لنا نحن وقد تجنّت لنا كثير من المعارف الإنسانية، إذن الاطلاع على سنن الاجتماع والتاريخ الإنساني والمعارف الإنسانية والعلوم الإنسانية تعين في فهم كتاب الله عز وجل.

جـ. التقليد في الفهم: نقرأ تفاسير، ابن كثير كتب تفسيراً لعصره نستفيد منه لكن لا نتوقف عنده، الطبري كتب تفسير لعصره نستفيد منه لكن لا نجمد عنده، صاحب الكشّاف إمام في التفسير عظيم، لا نقف عنده نستفيد منه ونبني عليه، وهكذا، إذن التقليد في الفهم عدم بذل الجهد والكدح الذهني في محاولة الفهم. والقرآن يحتاج إلى قدح زناد الفكر وكدح الذهن وصولاً إلى المعاني الموجودة في القرآن العظيم، وكثيراً ما نربط ربطاً غير سليم بين قوله تعالى: ﴿ولقد يسرنا القرآن للذكر﴾ وبين ضرورة أن يُبذل في القرآن جهد عقلي عظيم. القرآن ميسّر في معانيه العامة، بلسان عربي مبين، لكن الدرر والآلئ الكبار تحتاج إلى غوّاصين، المعاني الدقيقة والعميقة تحتاج إلى مستنبطين كما قال القرآن الكريم: ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ والاستنباط هو استخراج الماء، وعندنا قد يصل مستنبط ماء إلى نصف كيلو عمقاً حتى يستخرج الماء، كذلك معاني القرآن.

د. عدم البحث عن أحسنية الفهم والاكتفاء بمجرد الفهم، نحن نحاول أن نرتقي بالفهم، أن نطور الفهم، وأن نحسّن من الفهم، هناك في فهم للآيات، إنما نحن نبحث لا عن مجرّد الفهم، إنما نبحث عن أحسنية الفهم: ﴿الذي يستمعون القول فيتّبعون أحسنه﴾ والقرآن قال: ﴿نحن نقص عليك أحسن القصص﴾ نريد أن نقف على الأحسنية في كتاب ربنا

ويرتقي العقل منّا حتى يصل إلى مرتبة الحكمة، لأنه مثلما أسمعناكم مراراً هذا الكتاب من رب حكيم وهو كتاب حكيم أُنزل في ليلة فيها يُفرق كل أمر حكيم على نبي لينشئ أمة ذات حكمة؛ لأنه كتاب حكيم وعقل متخلف لا فائدة من ذلك. فلا بد من أن نحاول ويبني بعضنا على بناء البعض وصولاً إلى أحسن الفهم.

هـ. الربط المتكلّف بين الآيات أو التفسير الذي أشرنا إلى بعض منه، أحياناً نشعر أن الآية في واد والتفسير في واد يهبط في مستوى الفهم القرآني هبوطاً ذريعاً كما فسّروا قوله تعالى: ﴿وإذ ابتلى إبراهيمَ ربُّه بكلمات فأتمهنّ قال إني جاعلك للناس إماما﴾ آية عظيمة جداً، مفتاح الإمامة في الأرض موجود هنا، وإذا ابتلى إبراهيم ربه، اقرأوا التفاسير، التفاسير تقول قص الأظافر وتقصير الشارب ونتف الإبط، إلخ، أبهذا تكون الإمامة في الأرض؟! بقص الشارب والإظفر، هذا سهل جداً كل الأمة تقص الشارب والإظفر، إلخ. ولسنا في الإمامة، نحن في ذيل الذيل، إذاً هذا هبوط الحقيقة بمستوى فهم النص القرآني، ويُنقل مثل ما قلنا جيل بعد جيل دون محاولة أن نحاكم إلى العقل ما ننقل.

و. التدبر في القرآن الكريم: كثير هي الآيات التي أشارت إلى ضرورة أن يُتدبّر القرآن الكريم، نذكر بعض هذه الآيات: ﴿أفلم يدبروا القول﴾، ﴿أفلا يتدبرون القرآن﴾، ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبّروا آياته﴾ وكأن علة الإنزال هو تدبر الآيات ﴿وليتذكر أولوا الألباب﴾.

لاحظت ملاحظة أن كل آيات التدبر جاءت بصيغة الجمع، فيما أعتقد التدبر جماعي، بينما لاحظ ﴿ورتل القرآن ترتيلاً﴾، ﴿وأن أتلو القرآن﴾ فالتلاوة فردية والتدبر جماعي، عمل مؤسسي تحتاج العقول أن تجتمع على تدبر القران، ذو الفلك وذو الطب وذو البلاغة وذو اللغة وذو التاريخ وذو النفس وذو الاجتماع، إلخ، يصبح الكتاب مبحوثاً من زوايا متعددة، والله

أعلم .

أقول تدبر تستخرج به كنوز القرآن وتُصطاد لآلئه وتُكتشف معالمه ويوقف على عبره وعظاته ومقاصده، ضرورة الحضور القلبي والذهني واستجماع الحواس في قراءة القرآن، القرآن لا يُقرأ كيفما اتفق إنما ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ استمعوا لا تكفي، إنما أنصتوا يجب أن تكون كليّتك كلها منصرفة إلى القرآن الكريم؛ العقل والقلب والحواس والوجدان كله مشدود إلى القرآن الكريم .

العبرة والجمال : كلاهما مهم لكن مثل العبرة مثل الجمال مثل السمك ومثل العبرة كمثل اللؤلؤ، أحدهم نزل البحر ووجد السمك فانشغل باصطياد السمك ونسي أن يصطاد اللؤلؤ، غالب المسلمين الآن وقوفهم عند جمال الألفاظ، والبلاغة بالنسبة لنا أصبحت مركزة في اللفظ، لكن أغفلنا المعاني والعاقل من اشتغل بالأهم عن المهم .

للتدبر مقاصد وغايات وأهداف، منها التيقن أن القرآن كلام الله، وهذه من كبريات القضايا ثم استخراج ألوان التناسق ثم استخراج الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم، ثم العبرة والتذكرة والوقوف على أغراض القصص التي قصّت علينا في القرآن، ثم الانتباه لمقاصد الأمثال واستخراج السنن، إلخ، كل هذه مقاصد من وراء التدبر .

ذكرنا أ حسنية الفهم، والخطوة الأولى في هذا هي السير في الأرض مفتّح العينين، فتجمع الكتاب مع الكتاب؛ كتاب الله وكتاب الكون القرآن العظيم، من هذا تستفيد . الخطوة الثانية التدبر الذي قلنا عنه . الخطوة الثالثة اكتشاف العلاقات بين الأشياء . والخطوة الرابعة الحكمة؛ أن يظل المسلم يجتهد على نفسه ويرتقي بعقله حتى يصل إلى مرتبة الحكمة التي قال عنها الله عز وجل : ﴿يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤتى الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً وما يذّكر إلا أولوا الألباب﴾، ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة﴾ . إذا جئنا ندعو إلى

الله تعالى بلا حكمة وصلنا إلى نقائض المقاصد التي قصدنا إليها ﴿ولقد آتينا لقمان الحكمة﴾ . ومما يعين على أحسنية الفهم الرسوخ في العلم، ﴿والراسخون في العلم يقولون﴾ . التروي في الحكم على أشياء تنبهر لها للوهلة الأولى، فلا تستعجل في الحكم على الأشياء، بل تروّى بأن تربط الآية بغيرها بأن تطّلع أكثر، وبأن ترجع إلى اللغة حتى تصل إلى المعاني الراسخة.

التحرر من الهوى والتقليد وعدم الغلو في الفهم، بعضنا يغلو في الفهم، فمثلاً تجد منهج التفسير عند إخواننا في الجزيرة للكتاب يختلف عن منهج التفسير، حيث هناك شيئاً من الغلو في فهم الآيات، طبيعة البيئة وطبيعة العقلية ومنهج التفكير ومنهج التلقّي، إلخ. القرآن الكريم عدوه الغلو، يحتاج أن يُقرأ بسعة عقل وصدر وفكر واطّلاع، كل ما وسّعت من هذه جميعاً قاربت وسدّدت، وكلما ضيّقت باعدت عن الصواب، إذن عدو القرآن من الأول الضيق، فهو كتاب رحب يحب الآفاق الرحبة.

التفسير والتأويل هو فن إنزال النص على الواقع، وهذا يقتضي إدراكاً جيداً لكل من النص والواقع على حد سواء، ويقتضي شحذ العقل وتفعيل واستخراج طاقته بصورة قُصْوى. أقول العقل والنقل؛ النقل من الله والعقل من الله لكن ضاقت عقولنا في هذه الحقبة من الزمان فصرنا نظن أن العقل عدو للنقل، فإذا جئنا نقول العقل، شعروا بانقباض وضيق الصدر، العقل صنعة من هو؟! صنعة الله عز وجل، شبّهت وقلت ذات مرة أن النقل والعقل هما الدفع الأمامي والدفع الخلفي يمشيان معاً بحيث أنهما لا ينفكان عن بعضهما، فمن يريد أن يفسّر النقل بغيبة من العقل لن يصل إلى شيء، إنما الذي يُعمِلُ المعاني ويضعها في مكانها الصحيح إنما هو العقل، إذن لا بد من تثوير النقل وتطوير العقل، كما قال ابن مسعود: ثوّروا القرآن الكريم، فنثوّر النقل نطوّر العقل، تثوير النقل أن نظل نقلّب الآية على وجوهها حتى نخرج بالاحتمالات كلها للنص، بعض الناس كان يقوم أحياناً بآية يظل يرددها،

ولكن لماذا يردد آية طيلة الليل؟ لأنه يقلّبها على احتمالات متعددة هذا تثوير النقل يلزمه تطوير العقل. أظن أن دعامتا النهوض وركنا الحضارة والإطار المرجعي في تنظيم سير الحياة والارتقاء -فيما أعتقد بالنسبة لنا عاملان- النقل والعقل، والاستغناء بأحدهما عن الآخر، مثل فك ارتباط عجلات السيارة الأمامية والخلفية يتعطل السير، لا العقل وحده كافي ولا النقل وحده بلا عقل يستطيع أن يصنع شيئاً.

﴿وتلك الأمثال نضربها للناس في القرآن الكريم وما يعقلها إلا العالمون﴾، ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾ يبدأ بالكتاب ينتهي النص بالعقل، ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدّبروا آياته وليذّكر أولو الألباب﴾ بدأ بالكتاب وانتهى بالألباب، ﴿أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وما يتذكر إلا أولوا الألباب﴾ وآيات كثيرة جداً.

أقول كثيراً من يربط النص القرآني بين النقل والعقل، ذكرنا بعض الأمثلة ﴿قد بيّنا لكم الآيات إن كنتم تعقلون﴾، ﴿كذلك يبيّن الله لكم آياته لعلكم تعقلون﴾، ﴿وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون﴾، ﴿ويريكم آياته لعلكم تعقلون﴾، إلخ آيات كثيرة. رجعنا إلى صيغة يعقلون وتعقلون، لكن مجرد الاستقراء يقفك على أسرار ومعاني عجيبة، تجد هناك تناسقاً في ألوان من المعاني.

منهج التعامل مع القرآن من خلال ما ذكرنا، أشرنا إشارات ممكن إذا رجعت إليها تقف على بعض ملامح هذا المنهج، مثل ما قلنا ضرورة التدبر وأن يكون التدبر جماعياً، ضرورة أن يُطوّر العقل ارتقاءً به إلى مرتبة الحكمة لعله يستطيع أن يصل لمستوى النقل، كذلك الوعي على الواقع، وفن إنزال النص على الواقع، وكلنا متذكّرين كيف القرآن الكريم يُتلاعب به ثم يُوَظّف أحياناً في أهواء في أمزجة في مواقف، إلخ، لماذا؟ لأنه يُساء إنزال النص على الواقع، طبعاً لا شك واستصحاب تقوى القلوب ضمان أساسي وركن

أساسي في ضمان ألا ينحرف الفهم ﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾ فيضمن لك استقامة الفهم فلا يُنزل النص وفق أهواء البشر ووفق أمزجتهم ووفق مراداتهم، فتقوى القلوب ضمان لسلامة الفهم، عدم التقليد كما ذكرنا، حسن ربط القرآن بالسنة، حسن ربط الآيات ببعضها البعض، الجهد الجماعي.

في الختام أقول: هل نستطيع أن نتخد من القرآن منهجاً للحياة يواجه التحديات والأسئلة الصعبة، هل نستطيع أن نرتقي بالتعامل مع القرآن وفهم القرآن إلى أن نشكّل منه منهجاً للحياة. إخواننا القرآن أعطاكم عمومات، في صياغة هذه العمومات إلى واقع تفصيلي وتطبيقه على الواقع يحتاج إلى فن واقتدار، لا تظنوا أن القرآن سيعطيك إجابات جاهزة عن كل سؤال، وما عليك إلا أن تتناولها وتضعها على الجرح فيشفى، ليس بهذه المثابة، نحتاج إلى كدح علماء حتى يصلوا إلى إجابات عن الأسئلة والتحديات الموجودة، هناك تحد حضاري يحاول أن يجتث الأمة، هل يستطيع علماؤنا أن يطوّروا من فهمهم للقرآن، يطوّروا آلية في عرض كتاب ربهم عز وجل، لأن مادة الدعوة بالنسبة لنا ﴿وذكر به أن تُبسل نفس﴾، ﴿فذكر بالقرآن من يخاف وعيد﴾ مادتنا وحياتنا هو القرآن، كثير منا يجتهد بالسياسة أو غيره يضع القرآن على جنب، ويبدأ يجتهد منطلقاً من اللاثوابت، يجرف التيار، إذن أسأل وأقول هل نستطيع أن نجعل منه رجوماً للشياطين ورد شبهات المبطلين، يعني علماؤنا الأقدمين الغزالي أو غيره قرأ الفلسفة ثم نقضها بهذا الكتاب، أنستطيع الآن أن نقرأ فكر العالم المعاصر ثم نحسن الرد عليه من الكتاب. الآن العالم خواء فكري وفراغ فكري فهل نحسن ملء فراغ العالم الفكري من القرآن الكريم، ولا يعني أنه فسّرنا معاني الكلمات انتهت مهمة عالم القرآن الكريم.

هل يكون القرآن لنا الدستور لصياغة الإنسان والمجتمع وزرع اليقين،

هل نجحنا في أن نصوغ الإنسان وفق القرآن، أنا لا أقول عن الدول إنما أتكلم عن المعنيين، هل نجحنا في هذا التحدي؟ في الحلقة الأولى من حلقات الوظيفة القرآنية أن نصوغ الفرد وفق الرؤية القرآنية، لا أتكلم عن العلمانيين والدول العلمانية، إنما أتكلم عن المعنيين الذين هم يحملون القرآن ويدعون بالقرآن هل قدروا أن يصوغوا الفرد القرآني، هل زرعنا اليقين الذي لا يتزعزع من خلال هذا القرآن العظيم، هل نخاطب به العالم في دعوة عالمية تطرح نفسها البديل عن الفكر العالمي الفاسد المعاصر، والنظام العالمي الجائر المعاصر، هل نجعل منه مرتكز وحدة المسلمين ولا نختلف فيه كما اختلف الذين أوتوا الكتاب من قبل، كما قلت أسئلة لعلها تجد بالبحث والجهد والوقت والتخصص والعمل المؤسسي الإجابات. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

التفكير بين العقل والفلسفة

الدكتور راجح الكردي

أستاذ العقيدة/ كلية الشريعة/ الجامعة الأردنية

تاريخ التفكير (أصل التفكير)

يرجع تاريخ التفكير إلى وجود الإنسان. ولا قيمة للفلسفة السوفسطانية التي ترفض أن يكون للتفكير قيمة إذ لا ترى وسيلة مضمونة له، من خلال انكارها لبداهة الحس والعقل. والفلسفات العقلية والحسية ترى أن للتفكير أصلاً يرجع عند الفلسفة العقلية أو المثالية إلى وجود الادراك العقلي والحسية إلى وجود المحسوسات أو الواقع أو موضوع التفكير.

أما وجهة نظر الإسلام، فقد خلق الله الإنسان وعلمه، والإنسان يخرج من بطن أمه ولا معرفة له ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون﴾ (النحل: ٧٨)، والتفكير لدى علماء المسلمين يقوم على علمين أحدهما ضروري أو بدهي، والآخر نظري أو كسبي يقوم على إعمال العقل أو النظر. والعلوم النظرية يجري فيها التفكير وهي نوعان: عقلي وشرعي، وكل واحد منهما مكتسب للمفكر واقع له، باستدلال منه عليه كما يقول البغدادي (أصول الدين، ص٨-٩) والتفكير في العلم الشرعي ناشئ من إقرار عقلي بمبدأ النبوة

(صدق الوحي واعتماد طريق النقل). وبالتالي فإنه بحسب طرق المعرفة لدى علماء المسلمين (حس وعقل وسمع «أي نقل روحي») تكون مجالات التفكر وهي الشرع (عقيدة وشريعة) والعالم (غيبه وشهوده) مع ضبط دور العقل في كل من هذه المجالات.

ويجدر بنا هنا أن نشير إلى قضية هامة في أصل التفكير أو تاريخه، إذ بدأ مع أول إنسان وهو آدم عليه السلام حيث علمه الله تعالى الأسماء كلها فمنبع المعرفة في أصلها البعيد هو الله سبحانه ﴿ وعلم آدم الأسماء كلها ﴾ وبالتالي فإن مستند التفكير البشري تعليم رباني يستند إليه الإنسان ويتعلق من معرفته وينضبط به منهجه. وعلى هذا فقد وجد الإنسان ومعه تفكير، ولتفكيره مجالات وله ضوابط لهذا التفكر ومستندات مهما كان حجم هذه المستندات (المعارف) ومهما كانت طبيعتها أو عددها (الأسماء كلها).

اللغة والتفكير: اللغة أداة التفكير لأنها وعاء المعاني أو ثوبها وهي ضرورية لتوصيل التفكير ونقله ونموه، واللغة في أصلها ثمة مذاهب في تحديد أصلها، إذ يرى بعضهم أنها توقيفية (تلقينية من الله تعالى لآدم)، بغض النظر عن كيفية تعليمه إياها. ويرى بعضهم أنها توقيقية (اصطلاحية أو وضعية) ويرى ثالث أنها غريزية تعود إلى استعداد فطري زود به الإنسان في الأصل، فهي تعبير فطري أو طبيعي عن انفعالات تحمل الإنسان على القيام بحركات وأصوات خاصة، وأنه بعد نشأة اللغة الإنسانية الأولى لم يعد يستخدم الإنسان هذه الغريزة فانقرضت شيئاً فشيئاً، وأصبح العلم بالنظر والاكتساب والملاحظة والمعاناة والتجربة فأصبح في الإنسان بما فيه من قوى قدرة على الترقي والاستزادة من المعرفة بالتفكير في هذا الوجود، وملاحظة أسبابه وربط العلل بالمعلولات، وكلما عرف حقيقة وضع لها اسماً عرف به (د. علي عبدالواحد. علم الفقه. نهضة مصر، القاهرة سنة ١٩٦٢ ص٩٠)

في حين يرجع بعضهم اللغة إلى نظرية المحاكاة أو التطور القائلة بأن اللغة الإنسانية ناشئة في أصلها من الأصوات الطبيعية أو التطور الطبيعي للانفعالات وأصوات الحيوانات ومظاهر الطبيعة، وارتقت لدى الإنسان وسائل التغير بعد المحاكاة في تطور العلاقة بين اللغة والأشياء، وذلك استناداً إلى تطور لغة الطفل في تكوين لغة إذ يتطور نموّه اللغوي الخاضع لنموه العقلي والعضوي لأعضاء النطق وضمن أبعاد اجتماعية وفكرية.

وعلى كل حال فثمة علاقة بين اللغة والتفكير على أية حال بغض النظر عن طبيعة هذه العلاقة، فلا اللغة هي التي تخلق التفكير ابتداء وإنما هي عامل من عوامله ولا التفكير يتوقف وجوده على اللغة وإن كان لا يظهر إلى الخارج إلا بلغة، ومن هنا نرى التفكير موجوداً لدى البشر بمختلف لغاتهم.

معنى التفكر والتفكير

التفكر وظيفة للجهة المدركة في الإنسان، وهو يركز على ما يركز عليه العقل والذي طبقه عامة على كل أنواع الإدراك وجميع عمليات التفكير والنظر والفقه والتدبر والتذكر وأدوار هذه العمليات في تحصيل المعرفة، ولكن التفكير متميّز بالدقة ويحتاج لعمليات دقيقة في استنتاج العلم (نظرية الدقة ح٣، ص٦٣-٦٣٤) وقد عرّفه الامام الغزالي في كتابه «فقه الطالبين : مجموعة القصور العوالي» ج٤، مكتبة الهندي، القاهرة، ١٩٧٢، ص١١٦-١١٧). بقوله «هوائه تجمع بين علمين مناسبين للعلم الذي أنت طالبه بشرط عدم الشك فيهما. وفراغ القلب عن غيرهما، وتحديق النظر فيهما تحديقاً بالغاً، فلم تشعروا إلا وقد انتقل القلب من الميل الخسيس إلى الميل النفيس، إحضاراً لمعرفتين يسمى تذكراً، وحصوله المعرفة الثالثة المقصودة من هاتين المعرفتين يسمى تفكراً».

ومن ثم فالتفكير أو التفكر تأمل في المعاني التي يجمعها العقل بمختلف عملياته وإدراكاته ووظائفه المتداخلة المنطلقة. ولا يكون التفكير لما نلاحظ آيات القرآن عند استعمال كلمة التفكر إلا بما يمكن للعقل والحواس أن تدركه في عالم الشهادة والانتقال من هذا العالم بوجود الله سبحانه وتعالى ووحدانيته، فالتفكير طريق لانتقال الشهادة لا يستطيع العقل أن يفكر فيه. ولهذا عرف المنصفون الفكر فقالوا: بما أنه لا ترتيب أمور معلومة للتوصل إلى تهول». (الرازي، تحرير قواعد المنطق، ص١٦) وهذا الترتيب يحتاج إلى دقة في استنباط المعاني العقلية من العقليات التي شاركت الحواس العقل في تكوينها. ويشير إلى هذا المعنى في القرآن الآيات الكريمة: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ (الروم: ٢١) وقوله تعالى: ﴿وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتاً ومن الشجر ومما يعرشون ثم كلمي من كل الثمرات فاسلكي سبل ربك ذللاً يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون﴾ (النحل: ٦٨-٦٩) ﴿قل هل يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكرون﴾ (الأنعام: ٥٠) ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾ (النحل: ٤٤) وانظر هذه اللمسات في الآيات (الروم: ٨)، و(الأعراف: ١٧٥-١٧٦)، و(الحشر: ٢١)، و(الأعراف: ١٨٤)، و(الزمر: ٤٢)، (الروم: ٢١)، و(الرعد: ٣).

التفكير ونظرية المعرفة

التفكير هو الظاهرة المميزة للإنسان بصفته إنساناً، وهو إعمال العقل وسائر وسائل المعرفة أو طرقها في ميادين التفكير الإنساني ابتداءً من وعي الإنسان بذاته وبحثه عن مصدره ونهايته وتحليله للأشياء من حوله.

ومنطلق الإنسان في التفكير منطلق من نظرية للمعرفة الفنية هي أم

شكلية؟ ومنطلق الإنسان في المعرفة تابع لمنطلقه في الاعتقاد، ونظرته للوجود. وهنا لابد من حسم الجدلية القائلة هل المعرفة أولاً أو الوجود أولاً. ومن خلال نظرتنا لتاريخ الإنسان وتعبيره فلا نجد تفكيراً مطلقاً يبحث عن الوجود بغير منطلق من نظرته إلى الوجود، ولذا فقد علم الله آدم بعد أن خلقه، وقال تعالى: ﴿الرحمن علّم القرآن، خلق الإنسان، علّمه البيان﴾. وقد تردد التفكير في منطلقاته من منطلق إيماني ابتداء من آدم عليه السلام إلى منطلقاته الفطرية بعد آدم، كما يقول النبي صلـــى الله عليه وسلم: (إنما يولد المولود على الفطرة فأبواه يهودانه أو يمجسانه أو ينصرانه). ويقول تعالى: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم﴾، ويقول سبحانه وتعالى في آية الميثاق: ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم، قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون﴾ (الأعراف ١٧٢-١٧٣).

والتفكير البشري طالما بقي منطلقاً من الإيمان ومصدر تفكيره الوحي فإن هذا التفكير يقوم بدوره تماماً في نظرته للأشياء والعلاقات. والخطأ في هذا التفكير قادم من الهوى والطاغوت، فهما عدوا هذا الإنسان اللذان يحرفان مسيرته إلى اغفال الوحي والانطلاق بالعقل والحس لتحقيق شهوات الإنسان ونزواته وإرضاء قوى الضغط والطاغوت في حياته، ومن هنا تتحكم البيئة الثقافية المنحرفة في توجيه تفكير الإنسان وتغيير مساره. وكل الجهود البشرية في التفكير المنطلقة من إنسانية الفطرة وبشرية النزعة يمكن أن نسمّيها التفكير الفلسفي في دعوى حب الحكمة بالتفكير البشري، سواء كان هذا التفكير في الأمور النظرية أو في الأمور العملية. والفلسفة هنا تقابل الدين، والتفكير

البشري يقابل التفكير الديني، ونظراً لاختلاف المنطلق الإيماني أو الاختلاف في تفسير الوجود لدى الجانبين جعلت المقابلة من الفلسفة والعقيدة أو الإيمان والحقيقة أن التقابل يكون بين الدين اعتقاداً وعملاً. ومن الفلسفة النظرية والعملية، إذ لكل منهما نظرية في الوجود وفي المعرفة وفي القيم التي تعد منطلقاً للسلوك العملي. والميدانان كلاهما النظري والعملي هما ميدانان لكل من التفكير الديني والتفكير الفلسفي. ويمكن أن نصور الصراع بعد ذلك بين الربانية والبشرية، فالتفكير الديني رباني في منطلقاته وأهدافه وضوابطه ومصادره ونظرته وتوجهاته حتى ولو كان اجتهاداً إنسانياً سواءً في مجال النظر أو في مجال العمل والتفكير الفلسفي (البشري)، بشريٌّ في منطلقاته وأهدافه ونزعاته في مجال النظر والعمل أيضاً. ومن هنا يمكننا القول إن التفكير كنتاج إنساني يسبقه الإيمان أو الفطرة إلى الوجود إما من منطلق ديني رباني وبهذا يمكنهم أن يعتنوا بهذا النتاج بطبيعة التفكير بحسب منطلقاته ومصادره وطرقه وإما تفكير فلسفي بشري وميزة التفكير الديني أو العقدي أنه تفكير يعمّق الربانية في الكون والبشرية، ولا يوجد تناقضاً بين الإنسان والدين أو بين العقل والروح. في حين أنّ التفكير الفلسفي يثير جدلاً وتناقضاً وإشكالية بين طريقين من طرق التفكير تبعاً لمجالها وهما الحس والعقل أو الواقع الذي ينتمي إليه الحس. والإنسان الذي ينتمي إليه العقل وينشأ عقدة التمركز في التفكير بين اتجاهين أو مدرستين فلسفيتين المثالية والواقعية أوالفلسفة والحسية، فالمثالية تتمركز حول العقل والواقع موضع تفكير هذا العقل، وكل ما ليس بموضوع هذا التفكير النقلي فهذا موجود، في حين ترى المدرسة الحسية أو الواقعية أن الواقع أصلي والتفكير العقلي يدور في فلكه بل التفكير العقلي هو انعكاس لهذا الواقع المحسوس.

في حين إن التـفكيـر الديني يرى أن لا وجـود للكائنات إلا أن تكون مخلوقة لله تعالى فهو مصدر المخلوقات (الوجود) ومصدر المعرفة وخالق التفكير (أدوات ومناهج وميادين). ومن هنا فإن تصوير الصراع بين الدين والعقل مرفوض في التفكير الديني لأن الصراع حقيقة بين الدين والعقل معاً وبين التفكير الفلسفي الذي لا يفرق إلا بالإنسان أو العقل سواء كان العقل المثالي الذي لا وجود للواقع إلا بالانتماء إليه بالشعور والإدراك، أو العقل المادي الذي هو انعكاس للواقع أو المادة والتفكير للإنتاج لها.

التفكير الديني والفلسفي: الفروق

يتجه التفكير الديني (العقدي) إلى معرفة خصائص الأشياء ولا تمنعه معرفة الخصائص من التفكير العميق في الأشياء وأسبابها وعللها وتحليلاتها وارتباطاتها ونتائجها، ولكنه لا يطمع بحسب انضباطه إلى التفكير في حقائق الأشياء وكنهها وأسرارها الغيبية، في حين يخبط التفكير الفلسفي في محاولة أسطورته أو ضالته أو لا رصيد لها من الحقيقة في البحث عن أسرار الأشياء وكنهها، ومن ثم كان لفريق علماء الكلام قول في العلم الذي هو نتيجة التفكير أو ثمرته بأنه «صفة لازمة للذات العارفة مع احترامهم للوجود الواقعي العيني للأشياء المعروفة» (البغدادي: أصول الدين ص٣).

ويشير إلى هذا الحديث الشريف: «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته» (روايات متعددة للحديث ذكرها السيوطي في الجامع الصغير، ط٤، مصطفى الحلبي، ١/ ١٣٢). ولم يكن صرفُ القرآن للإنسان (في التفكير الديني) عن التفكير في الماهية، بل هو صرف له عن البحث العلمي، ولا حجراً فيه على العقل وإنما هو «حسن توجيه وداعية حكمة ورحمة حيث توجه الفكر إلى اكتشاف خصائص الظواهر الكونية وحسن استغلالها لتحسين واقع

الإنسان في هذه الحياة ولتحقيق التقدم البشري الخلاق . . . وإن هناك مجالاً متسعاً وميداناً فسيحاً للفكر هو القرآن بما فيه ومن فيه. (د. محمد كمال جعفر، دراسات فلسفية وأخلاقية. دار العلوم، القاهرة، ط٢، ١٩٧٨، ص١٥٥). ولعل هذا التوجه هو الذي فتح الباب لمنهج التفكير التجريبي لدى علماء المسلمين، وكان بمفهومه وتطبيقاته وثمراته وآثاره ميزة للحضارة الإسلامية على الحضارات اليونانية الفلسفية، فإن القرآن أطلق للعقل في ميدان عالم الشهادة الحبل على غاربه في حين أوقفه نحو حدوده اللازمة وطاقاته المحدودة عن ادعاءات القداسة لدى التفكير الفلسفي كما أوقفه عن شططه وانحرافه في البحث عن الذات والماهية والكنه والحقيقة. ومن هنا جمع هذا العقل بمنهج التفكير الديني بين أسلوبي النظر: الأسلوب العقلي الاستدلالي، والأسلوب التجريبي وهو وفق ذلك «يأتي الأصل والتوجيه، والنزعة والغاية، إدراكي وتأملي الأسلوب» (النّشار، مناهج البحث، ص٩٥).

علم الكلام (تفكير) يستند إلى النقل والعقل معاً، لأن أصول العقيدة ثابتة لديه ثبوتاً قوياً يقيناً في الشرع، ودور العقل أن يبحث لها من الأدلة التي تؤيده في إقرارها وتجليتها على نسق عقلي يطمئن المؤمن ويرد شبه الخصوم، ولذا كان تعريف علم الكلام لديهم: «صناعة أو علم يصدر به على إثبات عقائد الملة بإيراد الحجج ودفع الشبه، فالمتكلم يعتمد النص الديني أساساً، والاستدلال العقلي وسيلة في حين الفلسفة تستند إلى التفكير العقلي وحده، دون النظر إلى النص أو الاستناد إليه دون الإيمان المسبق.

يوضح الفرق بينهما ابن خلدون في مقدمته، فهو يقارن بين المتكلم والفيلسوف في الكائنات وأحوالها: فالمتكلم اعتاد أن يتخد منها دليلاً على

وجود الله بملاحظة الفاعل، والفيلسوف يقصر همه على دراسة كنهها وعلى ملاحظة حركتها أو سكونها لمعرفة حقيقتها بمنأى عن ملاحظة الصانع (مقدمة ابن خلدون ٣/ ١٨٢)، حتى المعتزلة من المتكلمين لا يعدون مفكرين فلاسفة رغم تقديسهم للعقل، وأن الإنسان مكلف بالعقل، وإنهم ولعوا بالتأويل العقلي للنصوص، إنما كانوا يهدفون إلى إقرار العقيدة الواردة في الشرع والتأويل إنما هو تفكير عقلي ومستنده النظر في النص الشرعي.

منهج المتكلمين في التفكير العقلي:

١. منهج برهاني كلامي منطقي بإعتماد مقدمات مسلمة لدى الخصم مرتبة ترتيباً معلوماً للتوصل إلى النتيجة الملزمة للخصم.

٢. منهج تأويلي لفهم النصوص الشرعية فهماً عقلياً على غير ظاهرها في آيات المتشابه، محاولاً ردها إلى الحكم أو عدم التعارض معه، وهناك ثمة مدرسة في الموقف من هذا التأويل في الفكر الإسلامي بين مدارس المعتزلة والأشعرية والسلفية.

٣. منهج التفويض سواء أكان التفويض في أصل المعرفة أو في التفاصيل مبدأ للتسليم بالأصل، وهو ناتج عن موقف إيماني بعدم الدخول في الكنه والأسرار التي يعجز العقل عن فهمها أو لأنه غير قادر على الدخول إلى ساحاتها لأن ميدانها الغيب وليس عالم الشهادة.

ويرى ابن خلدون أن هذا الموقف (التفويض) ليس قادحاً في العقل ولا ينقص من قدر التفكير، لأن موضوع التفكير ومجاله وميدانه لا يقع في قدرة العقل وليس فيه للعقل، وإن كان العقل مسلماً بضرورة ردها إلى الله تعالى، وإن كان هذا المنهج ليس متفقاً عليه لدى مدارس المسلمين.

الصراع ليس بين العقل والفلسفة إنما هو النقل والفلسفة. ودور العقل في النقل ودوره في الفلسفة.

فالعقل من خلق الله والنص صادر عن الله، ولا يمكن أن يتعارض عقل سليم مع نص صحيح طالما كلاهما بقي على سلامته (فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم).

وبالتالي فإن الخلل يأتي من خروج العقل عن طبيعته ودوره في التفكير الفلسفي وانضباطه بدوره ومهمته في التفكير الديني. يقول ابن تيمية: «ليس تعليم الأنبياء -عليهم السلام- مقصوراً على مجرد الخبر كما يظنه كثير، بل هم بينوا من البراهين العقلية التي بها تعلم العلوم الإلهية ما لا يوجد عند هؤلاء -يقصد الفلاسفة وأدباء المنطق اليونانيين- البتة فتعليمهم صلوات الله عليهم جامع للأدلة العقلية والسمعية (مختصر نصيحة أهل الإيمان للبوطي، ص٣٢١).

وبالتالي فما دور العقل مع النص في التفكير:

١. الذي يقابل التفكير العقلي هو التفكير وعدم استعمال العقل وإن القرآن نبذ التقليد الذي يضفي القداسة على المعتقدات لمجرد كونها تلقينات الآباء والأجداد، فإن في هذا تعطيلاً للعقول وإهداراً للإنسانية المكرمة بالعقل والوعي ﴿بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون﴾، ﴿أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾، ويقول الإمام الرازي في تفسيره للآيتين (١٩+٢٠) من سورة البقرة: (إن الآيات الواردة في الأحكام الشرعية أقل من ٦٠٠ آية، وأما البواقي في بيان التوحيد والنبوة (رد على عبادة الأوثان وأصناف المشركين، التفسير الكبير).

٢. فهم القرآن والحديث يحتاج إلى فكر في فهم اللغة ومدلالوتها وهذا يحتاج إلى عمل عقلي بدون أي تقصير. والقرآن يدعو إلى فهمه ويمدح أولى الآليات وأنه لا يعلقها إلا العالمون.

٣. القرآن يدعو إلى النظر في الآيات الكونية وهو تفكير لاستدلال واستنباط واستقراء.

٤. يجعل القرآن العقل مناط التكليف، والتكليف إنما هو اعتقاد ويحمل من يتعطل عنده التفكير المؤدي على المحاسبة على موافقة الفكرية والعلمية والعملية في الحياة.

٥. يجعل القرآن ،الإيمان بالله، أول قضية في الدين، قائمة على الدليل الفعلي أو على التفكير. فهو يؤسس قبول الشرع على التفكير العقلي ويجعل مسير قبول النص الدليل الفعلي للتفكير بالمعجزة ودلالتها العقلية على صدق النبوة.

٦. يجعل قبول كل المعلومات الشرعية والغيبية متوافقاً مع التفكير العقلي غير متعارضة معها، إذ لا يطلب النص أن يكون موضع التفكير أمراً مستحيلاً في العقل، سواء كانت المعلومة في عالم الشهادة أو في العالم الغيبي حتى بما فيها معرفة الله سبحانه بأسمائه الحسنى وصفاته العليا.

فالمشكلة إذن تأتي من الفلسفة أياً كانت مدرستها لأنها تصدر من الإنسان غير القادر على إحكام النظر بين العقل والفكر المطروح والمتأثر بالبيئة حيث للبيئة الاجتماعية والفكرية والسياسية (التاريخ) أثر في دفع العقل وتوجهه لتوليد الفكر، ولذلك فمرة أخرى (في الإسلام ليس التاريخ (العوامل المكونة له) هو الذي يولد التفكير (الفكرة) وإنما الفكرة (الأحكام في الربط بين دور العقل ودور النص) هو الذي يولد التاريخ، ثم يؤثر التاريخ (الفكر الإنساني) بعد ذلك في التفكير الإسلامي تأثيرات مختلفة بحسب درجات الوعي الاسلامي والمتولي الحضاري والالتزام الذي يعيشه المسلمون،

باعتبار أن الدين عالمي وإنساني ودعوي فلا مانع أن يتعامل التفكير الديني مع العوامل الحضارية تأثراً وتأثيراً. ولكن تبقى ضوابط حاكمة بثبات النصوص الدينية التي إليها يعود التحاكم، ولذا فقد نشط القول الإنساني في تفهم العقيدة الإسلامية والدفاع عنها وتقديم الأدلة العقلية على ثبوتها والرد على خصومها، نشط ووجد الكون فسيحاً لامتداده ونشاطه ليسأل من أين؟ وماذا؟ وكيف؟ ومتى؟ وإلى أي حدّ يكون منضبطاً بالأهداف المنهجية لتفكيره على خلاف مع الفلسفة التي لا ضوابط لها في الإجابة عن هذه الأسئلة وعدم وجود مرجعية لها تتحاكم إليها في التفكير الفلسفي.

تاريخية التفكير الإسلامي:

ومن هنا فإن القول بتاريخية التفكير الإسلامي لابد من توضيحها، فالتفكير الإسلامي وهو إعمال العقل المنضبط بالنص ليس تاريخياً؛ أي ليس تاريخي النشأة ولا إنساني المصدر، وإنما التاريخية تأتي من علاقة التفكير الإسلامي بالبيئة وتأثيره وتأثره بالعوامل الحضارية وعلاقاته، بما فيها من تفكير فلسفي إنساني المصدر متشعب الأهداف مختلف البنى الثقافية والنزعات البشرية، ولا يملك الفكر الإسلامي الأصيل إلا بالتجاوب معها والتفاعل معها (لأن طبيعة دعوته وهدفه إنساني عام) تأثيراً وتأثراً، أخذاً وعطاءً، شرحاً وتوجيهاً، إثارة وتأويلاً، خداعاً وتسرباً. ومن ثم فإن القول بهذه العلاقة التاريخية للفكر الإسلامي بالفلسفات المتعددة يجب ألا يكون تشاؤمياً لأن التأثر والتأثير ليس شراً كله؛ لأنه كان ضرورة حيوية فوق كونه ضرورة حضارية دعوته، ولأنه لم يكن بالضرورة تقليداً بحتاً للحضارات الأخرى (عوامل وأهداف نشأة علم الكلام في الإسلام، ج٢، يحيى فرغلي، ص٩٥). وكما يقول الشيخ مصطفى عبدالرزاق في كتابه "تمهيد لتاريخ الفلسفة"، ص٩٨: (والعوامل الأجنبية المؤثرة في الفكر الإسلامي وتطوره

مهما يمكن من شأنها فهي أحداث طارئة عليه صادفته شيئاً قائماً بذاته فاتصلت به لم تخلصه من عدم، وكان بينهما تمازج أو تدافع لكنها على كل حال لم تمح جوهره محواً). وفقاً لقانون من قوانين الحضارة يشير إليه (توينبي) في نظريته عن دور التحدي والاستجابة في صنع الحضارة إذ يقول: «وكلما طال أمد سلسلة التحديات ازدادت قوة التمايز وضوحاً» (فرغلي: نقلاً عن فؤاد محمد شبل، مجلة الفكر المعاصر، عدد١، ص٣٩-٤٤).

يشير يحيى فرغلي إلى أنماط التأثر الحضري إذ لا يحصره في النقل والاقتباس أو التزاوج فحسب وإنما له أنماط منها:

١. التأثير بالتمهيد للفكرة، فالفكرة نابعة ذاتياً لكنها تحتاج إلى إثارة من الغير وإلى وسائط تنقلها في البيئة وتحركها بسهولة.
٢. التأثير بالشرح والتوضيح، فالفكرة نابعة ذاتياً وبحاجة إلى من يشرحها ويوضحها ويتعامل معها وينشرها، وقد يكون شرحها من غير صاحب الفكرة أكثر من نشاط صاحبها وهذا يقع تأثير الشارح والموضح.
٣. التأثير بالتوجيه إذ قد يوجهها غير صالحها توجيهاً يبعدها عن مصدرها بحيث لا تتفق مع طبيعتها الأولى وبشكل يتعارض مع أصالتها وأهدافها.
٤. التأثير بالتسلل إلى الفكرة الأصيلة وترتيب التفريعات غير الواردة في الأصل وغير المقصودة مما يُشوّهها ويشوشها ويقضي عليها.
٥. التأثير بالاتهام من خصومها رغم أصالتها وبلغت النظر إلى مصادر أجنبية لها مستغلاً بعض عوامل التشابه أو التقاطع ما يسيء إلى الفكرة.
٦. التأثير بالخبرة وذلك بأن تأتي أفكار أخرى تقطع على الفكرة وردها بالخبرة الذاتية التي قد تأخذ مدى طويلاً، فنسجل الأفكار الأخرى وتقطع الطريق على الفكرة الأصلية لتأخذ مداها وأشواطها المتنامية

الطبيعية في الوصول إلى النصح المطلوب أو الكمال، فتختصر عليها الطريقة وتنتهي بها إلى النقص وعدم النصح.

ولقد كان تسامح المسلمين كواحد من أسس الحضارة مما ساعد على إبراز كل هذه الأنماط من الثاني.

هذا بالإضافة إلى عوامل أخرى كثيرة للتأثير والتأثر.

التفكير العلمي والتفكير الديني

الدكتور فتحي ملكاوي

المدير التنفيذي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي

أستاذ في التربية الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته،

أيها الأخوة والأخوات

للأسبوع الثالث على التوالي نتحدث عن التفكير، وبطبيعة الحال سيكون حديثنا في هذا المكان - إن شاء الله - عن التفكير من منظور إيماني إسلامي، ونجتهد في بلورة القضايا التي نعرضها، ولا ندعي في ذلك العصمة؛ إنما نحتاج إلى شيء من هداية الله وتوفيقه، وبذل الجهد في المناصحة إلى الحق.

حديث اليوم عن التفكير العلمي والتفكير الديني من منظور التربية على وجه التحديد، بعد أن حاولنا أن ننظر إلى الموضوع في الأسبوع الماضي من منظور أقرب إلى الفلسفة، وفي الأسبوع الذي سبقه نظرنا إليه من منظور يتعلق بالفقه والأصول، وربما نستكمل هذا الموضوع في الأسبوع القادم من زاوية علم النفس.

تستهدف القضية التي نحاول أن نثيرها من هذا المكان منذ بضع سنوات إصلاح الفكر الإسلامي وإسلامية المعرفة، ونستهدف -فيما نستهدف- إعادة

بناء العقل المسلم، وهي عملية شاقة وطويلة، تبدأ بضبط مجموعة من المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها النظام المعرفي الإسلامي، وإعادة بنائها. والمفاهيم هي خلاصة الأفكار، والنظريات المعرفية هي مستودعات كبيرة للمعاني والدلالات، التي تتجاوز البناء اللفظي والجذر اللغوي؛ لتعكس هوية الأمة ورسالتها المتميزة، ونظرتها إلى الكون والحياة والإنسان، ولنكشف بناءها الفكري، ومخزون ذاكرتها المعرفية.

فالمفهوم ليس مجرد اسم على دلالة معينة أو مصطلح يتم الاتفاق على استخدامه، إنه وعاء جامع وكائن حي ذو هوية كاملة، تسجل ظروف ولادته وتطوره الدلالي، وسيرة حياته وما يعترضها من صحة ومَرَض.

فبعد تحليل المفاهيم الأساسية لأي حقل معرفي يدخل البحث فيه بشكل يمكّن الباحث والدارس من تعريف ذلك الحقل، وتحليل معالم شخصيته وتحديدها، وعناصر تكوينه، ودائرة مفاهيمه، وهي أهم ميادين الصراع الفكري والثقافي بين ثقافات الأمم عبر التاريخ. وحين تصاب الأمة في فكرها أو ثقافتها فإن الإجابة تبدأ - أول ما تبدأ - في دائرة المفاهيم، ويرافق ذلك نسيان الخصوصيات المعرفية للأمة، وتأخذ باستعارة المفاهيم من غيرها؛ فتختلط المفاهيم وترتبك دلالاتها، وتفقد الفكرة قيمتها وأهميتها، ويضطرب عالم الأفكار، وينصرف الاهتمام إلى عالم الأشخاص والأشياء؛ وتضيع بذلك شخصية الأمة حين تفقد الخصائص المميزة لعقليتها ونفسيتها، من هنا تأتي أهمية دراسة مفهوم التفكير والمفاهيم المرتبطة به: مفهوم العلم والتفكير العلمي، ومفهوم الدين والتفكير الديني.

بعد هذه المقدمة، نحاول أن نشير ب-شيء من الإيجاز- إلى التفكير بوصفه عملية عقلية، وإلى المداخل التي يمكن أن تدرس من خلالها هذه العملية.

يمكن النظر إلى موضوع التفكير من مداخل متعددة :

أولاً : هو موضوع تربوي باعتبار أن التفكير السليم يعد هدفاً من أهداف التربية ، تسعى المناهج والمؤسسات إلى تحقيقه في سلوك المتعلمين في جميع مراحل التعليم المدرسي والجامعي ، وبالتوسع في دراسة الأهداف التربوية والجهود اللازمة لتحقيقها فإن التفكير لا يعد هدفاً للتربية ، إنما يعدّ طريقة لتحقيق أهداف التربية ، وفي هذه الحالة يلزم أن يكون التفكير محوراً أساسياً للنشاط التعليمي الذي يمارسه المدرس والطالب وسائر العاملين في الميدان التربوي .

لكن حقائق الواقع الاجتماعي تؤكد أن التربية لا تقود إلى التفكير ، وقد عبر كثير من الباحثين عن شعورهم بالمرارة وخيبة الأمل تجاه التناقض القائم بين الهدف من التعليم المدرسي والجامعي ، وما يحققه هذا التعليم في عالم الواقع .

فمن التعليقات الساخرة في هذا المجال أن الناس قد اخترعوا المدرسة ليرسلوا أبناءهم إليها لوقايتهم من التفكير ، كما اخترعوا اللغة من أجل إخفاء أفكارهم ، ويلاحظ هنا أن اللغة هي وسيلة إظهار الأفكار ، لكن نظراً لأن الكثيرين يستعملون اللغة لأغراض غير الإبانة والتوضيح ، بحيث يخفون ما يعنون في كثير من الأحايين في ستار من الألفاظ اللغوية ؛ فلذلك كان القول الساخر يقول : «اخترعت اللغة لإخفاء الأفكار ، وعلى نفس الطراز أو المعنى اخترعت المدارس ؛ لكي تمنع الأطفال من الأفكار والتفكير» .

ثانياً: هذا الموضوع (موضوع التفكير) هو نفسي سايكلوجي ، ويدرس تحت عنوان سايكلوجية التفكير باعتبار أن التفكير عملية نفسية تستدعي دراسة تفكير الفرد الإنساني ، ومحتوى إدراكه ، وبناء عقله ، وباعتبار أن دراسة التعلم -هي من أهم موضوعات علم النفس- قد جاءت أساساً من مسائل

الإدراك والذاكرة والذكاء وغيرها. وذلك قبل أن تأتي المدرسة السلوكية، وتقلب الأمور رأساً على عقب حين أصبحت دراسة التعلم تتم عن طريق الاستجابة للمثيرات.

والتفكير -أيضاً- موضوع يدرس ولا سيما في السنوات الأخيرة بعد الإنجازات التي تمت مؤخراً في مجال جراحة الأعصاب والدماغ، وتحديد مواقع محددة في بنية الدماغ الإنساني تقوم بوظائف محددة، وموضوع التفكير -أيضاً- موضوع فلسفي قديم يمثل صلب نظرية المعرفة "افستمولوجي"؛ لأن التفكير عملية عقلية إدراكية تتعلق بالمعرفة واكتسابها وتحصيلها من مصادرها، كما تتعلق بطبيعة هذه المعرفة وأهميتها، ويمثل هذا الجانب من الفلسفة "افستمولوجي"، أو "نظرية المعرفة" بعداً مكملاً للجانبين الآخرين من الفلسفة، وهما: "الأنتلجي" أو مبحث "الوجود" و"الإكسيولجي" أو مبحث "القيم".

وثالثاً وأخيراً: موضوع التفكير موضوع ثقافي حضاري، حين ينصرف الاهتمام بالتفكير باعتباره عملية توليد الأفكار وإنتاجها، وحين يلزم التفكير لكل من عالم الأفكار. وعالم الأشياء والأشخاص، وبيان علاقة هذه العناصر، وشروط تحقيق التكامل والتوازن بينهما، وتحقيق الإنجاز الحضاري، وتزداد أهمية هذا البعد إذا أخذنا بعين الاعتبار أن التفكير بالمعنى الإسلامي هو أساس بذل الجهد والاجتهاد، والتجديد في استنباط الأحكام من مظانها، وأن إغلاق باب الاجتهاد كان إغلاقاً لباب التفكير، واستقالة العقل المسلم مدة تقارب عشرة قرون.

ما التفكير؟!

التفكير صفة أساسية من صفات الإنسان؛ لأنها وظيفة العقل الذي كان مناط تكريم الإنسان وتفضيله على سائر خلق الله، فقدرة العقل الإنساني على التفكير هي التي تعطي للإنسان صفاته وخصائصه التي تميزت بها الحياة

الإنسانية على الأرض بما اشتملت عليه من علوم ومعارف وفنون وإنجازات حضارية. ويمكن استعمال لفظ التفكير بالمعنى العام الذي يشمل أي شيء يحدث في تيار الوعي عند الشخص، وبهذا المعنى يعد كل شخص مفكراً لمجرد كونه حياً وليس ميتاً، ويقظاً وليس نائماً، ولكن جرت العادة على تفضيل استخدام لفظ التفكير بشكل أكثر تحديداً بحيث يستبعد من معناه ما يمر في ذهن الإنسان من أفكار غير منضبطة، وصور متخيلة، وتذكرات عشوائية وآمال حلوة وانطباعات عابرة، وبهذا يبقى التفكير محصوراً في النشاط العقلي الهادف المنظم الذي يمارس عليه الإنسان ضبطاً أو قدراً من الضبط.

ويمارس العقل الإنساني نشاطه التفكيري عند ما يواجه مشكلة حلها ليس ظاهراً، أو سؤالاً إجابته ليست جاهزة، أو حاجة تحتاج إلى تلبية فيركز العقل اهتمامه وانتباهه في تلك المشكلة أو السؤال أو الحاجة؛ ليتوصّل إلى شيء جديد، من أجل إظهار الحل لتلك المشكلة، وتجهيز الإجابة عن ذلك السؤال، وتوفير متطلبات تلك الحاجة.

وواضح أن هذا النوع من النشاط العقلي يختلف عن الممارسات العقلية التي يؤديها الفرد وهو يقوم بأعماله اليومية التي اعتاد القيام بها دون جهد ذهني؛ ولذلك لا يطلق لفظ المفكر على أي فرد في المجتمع، وإنما يختص هذا اللفظ بفئة من الناس ذات قدرات متميزة، ونستخدم في التفكير طرقاً عقلية لإنتاج الأفكار، وتشخيص المشكلات، ومعرفة حقائق الأشياء والأحداث. ويؤدي المفكر دوراً ليس من السهل على الإنسان العادي أن يؤديه، فمثلاً من مهام المفكر إشعار الناس بوجود المشكلات، فالمفكر الذي يتصف برؤية شمولية تحليلية نافذة يكون قادراً على فهم الواقع الاجتماعي، وبيان أوجه الخلل والتناقض فيه، ومن ثم يعبر عن هذا الفهم ويلخصه وينقله إلى مشاعر الناس وأحاسيسهم.

ويحاول أن يستثير وجدانهم، وينبه أعصابهم، ويستنفد هممهم؛ لتطوير الواقع وتحسينه، وحل المشكلات ومواجهة التحديات. وتكمن أهمية هذا الدور الذي يقوم به المفكر في أن هناك فئة من الناس تعمل عكس ذلك تماماً، حيث تكون مهمتها تعطيل قدرة الناس على فهم واقعهم، وتلبيد الأجواء العقلية والنفسية من حولهم، فلا يرون إلا الظاهر القريب وعندها يستمرئ الناس واقعهم دون أن يشعروا بوجود أي مشكلة في الوقت الذي تستمرئ فيه تلك الفئة العيش في هذا الواقع مستثمرة أزمات الناس لصالحها.

أين يتم التفكير؟ هل هناك عضو مخصص في الإنسان للتفكير؟

هل يمكن أن يكون ثمة تعلم وتطور وتفكير عند الإنسان دون مقوم مادي بيولوجي؟ في الدوائر العلمية لا يوجد من يجادل في ضرورة ذلك، لكن جدلاً ليس بالقليل يثور عندما يجري البحث عن العلاقة بين الدماغ الذي يتوقع أن يكون أداة التفكير، وبين العقل أي التفكير. والمواقف التي اتخذها الباحثون من وجود الدماغ ودوره متناقضة ومتطرفة، فأصحاب الموقف الفلسفي يلغون وجود الدماغ، وعلماء التشريح يصّرون على أن العقل أعصاب فحسب، أو مناطق من الأعصاب المتصلة بعضها ببعض، ويرى أطباء جراحة الدماغ وعلماء نفس الأعصاب أن الدماغ يتكون من أجزاء محددة، لكل منها وظائف محددة، وأن الإصابات التي تنتاب جزءاً من الدماغ تسبب أنماطاً محددة من الاضطرابات العقلية، وأن خصائص الدماغ الأربعة الرئيسة هي اللدونة أو المطاوعة، وبناء الأنماط، والتكوين الجانبي، والتعلم، وهي مصطلحات في علم تشريح الأعصاب، وأن الدراسات التفصيلية حول هذه الخصائص حصلت على معلومات جيدة في هذا المجال لكنها ليست نهائية.

واختلف علماء المسلمين قديماً على المكان الذي يتم فيه التفكير، وموقع

العقل عند الإنسان، أهو في الرأس، أم في القلوب التي في الصدور؟ فالآيات القرآنية التي تحدثت عن العقل والفكر والتدبر والتأمل لم تشر إلى العقل باعتباره اسماً أو عضواً أو شيئاً بيلوجياً إنما أشارت إليه بفعله ووظيفته ﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾ (الحج : ٤٦).

وعندما ذكر القرآن وظائف العقل الإنساني من تذكر وتفكر ونظر وذكر وفقه وغيرها نسبها إلى أسماء مختلفة، فذكر القلب، وذكر الفؤاد، وأولي الألباب، وأولي النهى. وقد جعل الإمام الغزالي هذه جميعاً شيئاً واحداً، فهي النفس الناطقة، وهي القلب، وهي الفؤاد، وهي العقل موطن التكليف، والجزاء الذي يتحمل أمانة الله، وخلاصة القول: إن علماء الأعصاب يتفقون على أن دماغ الإنسان هو أعقد شيء في هذا الكون.

وجميع الكشوفات والأبحاث الجديدة في التعرف على عمل الدماغ لم تساعد على حل عقدة الإنسان التاريخية المتعلقة بصلة جسمه بعقله، بل إن هذه المعلومات لم تزد على أن بذلت من تفاصيل المسائل المطروحة عن هذه القضية أسئلة أخرى جديدة، ومع ذلك فقد استطاع الباحثون ولا سيما في علم النفس المعرفي التعرف على بعض خفايا النشاط الفكري والعقلي الداخلي للإنسان، وصلته باللغة، كما استطاعوا مؤخراً الاستفادة من الحواسيب الحديثة في وضع برامج لتوضيح بعض الأساليب التي يستعملها العقل الإنساني في تصنيف المعلومات ومعالجتها، وكشفت بعض المعلومات عن الخطوات التي يستخدمها الإنسان في التفكير وحل المشكلات، ووضعوا على أساسها برامج في الحاسوب تحاكي النشاط المعرفي للإنسان، وقد قلبت هذه الدراسات كثيراً من معطيات علم النفس السلوكي وبينت أن النشاط الفكري الداخلي للإنسان سواء أشعر به الإنسان أم لم يشعر بوجه سلوكه وتصرفاته الخارجية، واتضح- أيضاً- من هذه الدراسات أن اللغة عند الإنسان

ليست وسيلة للاتصال والتخاطب فحسب، وإنما هي في الحقيقة النظام المعرفي الأساسي الذي يستخدمه الإنسان في التفكير، ومن العلماء من عدّ أن خصائص اللغة التي تتحدثها جماعة معينة هي التي تحدد وسائل تفكير تلك الجماعة وتصورها للواقع الذي تعيش فيه، أي أن هؤلاء العلماء عدّوا التركيب اللغوي والخصائص اللغوية عاملاً أساسياً في الطريقة التي يتصور بها المجتمع حقائق العالم الذي يعيش فيه.

ولابد من التوقف هنا للتأمل في خصائص اللغة العربية، وحكمة اختيار الله سبحانه وتعالى لها أداة لنقل وحيه وقرآنه ومفاهيم الإسلام للناس كافة، فحفظه سبحانه وتعالى للوحي يحفظ اللغة العربية حتى تبقى معجزة القرآن حجة ظاهرة ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾.

وأود -هنا- أن أتحدث بإيجاز عن مستويات التفكير وأنواعه، فأقول تتفاوت عملية التفكير في مستوى الجهد العقلي المبذول فيها بساطة أو تعقيداً سهولة أو صعوبة، كما تتفاوت من شخص إلى آخر، ومن حالة عند الشخص الواحد إلى حالة أخرى. ومن مجموعة من الناس إلى مجموعة أخرى. كما تختلف أنواع التفكير حسب مستوى الجهد العقلي، فمن التفكير السطحي المبسط إلى التفكير العميق المعقد، وحسب الموضوعات التي يجب التفكير فيها، فهناك: التفكير العلمي والتفكير الرياضي والتفكير السياسي وما إلى ذلك. وقد عرفت الدوائر التربوية تصنيفات متعددة للتفكير تداخلت في دلالاتها كثيراً، فالتفكير الموضوعي، والتفكير النقدي، والتفكير الإبداعي، والتفكير في حل المشكلات، والتفكير المتقارب، والتفكير المتباعد، إلى آخره، وهي عناوين تتردد كثيراً في كتب الفلسفة وعلم النفس دون أن يكون بينها في كثير من الأحيان حدود فاصلة، ومع ذلك فإن كثيراً من المناهج التربوية وضعت -لأغراض تدريسية ولتبسيط الأمر- تصنيفات معينة حددت من أجلها نشاطات تعليمية من أجل تحقيق مستويات من التفكير.

لم أبدأ بعد بالتفكير العلمي والتفكير الديني، لكن الكلام عن التفكير

العلمي يستدعي أن نلفت الانتباه إلى كثرة الفئات وتعدد أصنافها، فهناك الذين يتحدثون عن التفكير العلمي بصياغات المدح والثناء، فيكتب التربويون -مثلاً- عن التفكير العلمي، ويجعلونه هدف تدريس جميع الموضوعات المنهجية وليس فقط هدف تدريس العلوم. ويتجاوز السياسيون فيتجادلون، حيث يطالب كل فريق منهم الفريق الآخر بالاحتكام إلى التفكير العلمي. ويتخاصم الإعلاميون على صفحات الصحف ومنابر الإعلام، ويتهم الواحد منهم غيره في عجزه عن التفكير العلمي، وبذلك أصبح التفكير العلمي، صفة إيجابية مطلوبة، وهي صفة مرتبطة بالعلم، وهو ضد الجهل وهو مصدر فخر لمن يتصف به. ونحن- المسلمين- نفاخر الأمم والشعوب بأن علماءنا هم الذين أسسوا منهج التفكير العلمي الذي كان أساساً لنهضة أوروبا، وهكذا فإن التفكير العلمي ليس حصراً على تفكير العلماء، وإنما هو ذلك النوع من التفكير المنظم الذي نستخدمه في شؤون حياتنا. أي أن الإنسان العادي يستطيع استخدام التفكير العلمي في ممارسته لأعماله وفي علاقته بالناس والأشياء من حوله. وتتصف طريقة التفكير العلمي بالعلمية عندما تكون منظمة، وتستخدم منهجية محددة تتمثل في اتباع خطوات محددة عن قصد ووعي للوصول إلى هدف محدد، وتحتكم هذه المنهجية إلى مجموعة معينة من القواعد والمبادئ. ونلاحظ أننا قلنا منهجية محددة، وخطوات مرتبة محددة، وهدف محدد، ومجموعة معينة؛ لأن الأوصاف التي تذكر للتفكير العلمي ومنهجية التفكير العلمي تتفاوت على مدى واسع جداً، لكنها تتشابه في مثل هذه الأوساط في أنها منهجية محدد،ة وخطوات مرتبة، وفي أنها تحتكم إلى مبادئ وقواعد.

إذاً، فالتفكير العلمي ليس مرتبطاً بالضرورة بالعلوم الطبيعية والكونية المرتبطة بالمادة والتجربة الحسية؛ بل هو منهج للتعامل مع مختلف ميادين المنهج الإنساني بما في ذلك: التربية والاقتصاد والاجتماع والفن واللغة وغيرها.

والتفكير العلمي أسلوب الفرد في شؤونه الخاصة، وأسلوب المجتمع في

قضاياه وأموره العامة أيضاً، وللتفكير العلمي خصائص عامة مشتركة رغم اختلافه في جزئيات الميادين المختلفة العامة.

والتفكير العلمي نما وتطور مع الوقت حتى اكتسب ملامحه وسماته المعروفة الآن، وتتمثل بعض عناصر التفكير العلمي في القدرة على التفكير، والبحث، والاستقصاء، والتفسير. ومما يتناقض مع التفسير العلمي: التسرع في إصدار الأحكام، وتصديق الخرافات، واتباع الهوى، والميل إلى تحكيم العادة والمألوف دون برهان أو دليل، ولكن نظراً لتطور معظم أدبيات الفكر العلمي والتربية العلمية في القرنين الماضيين في العالم الغربي، فقد اختلطت هذه الأدبيات بمشاعر الحساسية تجاه الفكر الديني في العالم الغربي عموماً الذي يؤمن بالغيب وينطلق من معتقدات ومسلّمات لا تخضع للتجربة الحسية.

وبالتالي غلبت على كثير من تلك الأدبيات ظلال المادية والعلمانية والإلحاد الديني. ورغم وجود العديد من الأمثلة على الشخصيات العلمية التي لم تجد أي حرج في التوفيق بين نشاطها العلمي وإيمانها الديني، فإن كثيراً من الأدبيات ما تزال تفصل بحزم بين العلمي والديني، وترى تناقضاً جوهرياً بين أساسيات كل من العلم والدين.

وأود أن أجعل حديثي عن التفكير الديني الذي يمكن أن يقابل التفكير العلمي بعنوان أسلمة التفكير العلمي.

لم يعرف تاريخ الإنسان -حديثاً أو قديماً- ديناً من الأديان السماوية أو الأرضية حث على التفكير واعمال العقل وتحصيل العلم والاستزادة منه بالقدر الذي قام به الإسلام، فقد حفل القرآن الكريم بالآيات التي تطالب الإنسان بالتفكير والنظر والتأمل والتدبر في مجالات عديدة وأغراض عديدة.

وكانت هذه الآيات للاهتداء إلى وجود الخالق والإيمان به، وكانت للاهتداء إلى السنن الإلهية الكونية، وبناء الكون وأحداثه ومظاهره، وكانت

للاهتداء إلى السنن الإلهية الاجتماعية في تاريخ البشر، والسنن الإلهية في النفس البشرية وطبيعتها وخصائصها وتقلباتها، وأظن أن أي واحد منكم يستطيع أن يأتي بآيات كثيرة على كل مجال من هذه المجالات. والعقل الإنساني لا يملك عند تأملها إلا أن يلتفت إلى الجوانب العلمية والكونية والبيولوجية والإنسانية، فأول ما نطق به القرآن كان دعوة للانسان إلى القراءة والكتابة ليتعلم من خلالهما ما لم يكن يعلم، وفي ذلك لفت النظر إلى استثمار الظواهر الطبيعية في الكون.

أقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الكون بظواهره وأشيائه، وخلق الإنسان من أبيه وأمه، خلقه من علق. والقرآن يشد انتباه الإنسان شداً؛ ليتأمل هذه الآيات ويتدبرها، ويبحث في أثناء ذلك عن السنن الربانية التي يجري بها الله سبحانه وتعالى الظواهر الكونية المختلفة، وقد بلغ التقدم العلمي اليوم شأواً بعيداً في مجالات التعرف على طبيعة الأشياء وتكوينها في مجاهل الفضاء وأغواره، وجوانب النفس والجسم الإنساني وعلاج أمراضه، فقد استئصلت أمراض عوقت حركة الإنسان طويلاً، ويسرت أسباب الانتقال والاتصال، ومع كل ذلك فإن العلماء المتخصصين يؤكدون أنه كلما وصل العالم الباحث إلى الحدود النهائية لما يعرفه الإنسان من العلوم في كل تخصص، تبين له أن التقدم العلمي ما يزال في خطواته الأولى، والأمر المجهول أكثر بكثير من المعلوم، وما هو معلوم في تكوينه وعلاقاته مجهول في أسبابه وتفسيراته، وهناك الكثير من الاشارات القرآنية التي تبين قلة ما أوتي الإنسان من علم، وما هي في الواقع دافع له لمواصلة البحث والكشف ومحاولة الاهتداء إلى كثير مما يجهله الإنسان، وأن الإنسان المسلم الذي تخاطبه كثير من الآيات لكي ينظر ويتدبر ويتفكر في آفاق الكون ومظاهره الطبيعية وأحوال البشر وأن يتحلى بالروح العلمية التي تدفعه دوماً إلى السبق العلمي في كافة المجالات. وقد وعد الله الإنسان بأنه سيطلعه يوماً على ما يجهله اليوم من العلم وميادينه. ومن أساليب القرآن في هذا المجال أن تأتي الآية بشيء مختصر، وتتضمن تلميحاً وإشارة إلى العديد من الحقائق

الأساسية بصور مجملة دون تفصيلات، ولعل الحكمة في ذلك أن الفكر الإنساني كان عندما تنزل القرآن يجهل الكثير من أمور الكون التي لو فصلت له لكان من العسير عليه معرفة دلالاتها، أو لربما كانت أهميتها للجيل الذي تنزلت فيه فقط؛ ولذلك كان أمر المعجزات التي يسرها الله للأنبياء من قبل، ولربما -أيضاً- صَرَفَ انتباه الناس في ذلك الوقت عن الهدف الأساسي لنزول الوحي، وهو هداية البشر إلى ربهم، وتعميق الإيمان به، وبما يخبر به من أمور الكون المشهود وقضايا الغيب غير المنظور، ولتواكل الناس واعتمدوا على أن تأتيهم الأمور التفصيلية عن طريق الوحي ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾، ﴿ولتعلمن نبأه بعد حين﴾.

إن من الحكم الجليلة في المنهج الرباني القرآني في خطاب البشر في القضايا الكونية التي تتعلق بظواهر الطبيعية وأحداثها وأشيائها أن ترد هذه القضايا على شكل إشارات وتلميحات مجملة خالية من التفاصيل، ويكون هدفها دفع الإنسان إلى البحث والاستقصاء والنظر والتأمل وإعمال الفكر والحواس في معرفتها؛ باعتبار ذلك وسيلة لتحقيق هدف الإيمان والهداية، وكلما اهتدى الإنسان إلى شيء من الأمور المحسوسة في الكون المادي كان ذلك مسوغاً إضافياً للإيمان بما لا يقع تحت الحواس من المغيبات، وباعتبار أن مصدر الخير في الحالين واحد هو الله سبحانه وتعالى.

إن من الحكم البالغة في الخطاب القرآني أن بعض الآيات تَعدُ الإنسان أنه سيعلم بعد حين ما يجهله الآن، وهي دعوة لانتباه الفكر، ولفتَ نظر العقل إلى ضرورة السعي والبحث على الدوام في الجديد من أمور العلم وميادينه ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق﴾.

وفي ذلك وعد من الله سبحانه وتعالى أن الإنسان سيصل إلى شيء جديد يعرفه بعد أن كان يجهله، وهو توجه للأمام، وروح مستقبلية لا تركن إلى الحاضر ولا تقف عنده مكتفية بما تجده في أي ساعة من العمر، أو أي جيل من أجيال البشرية، ولأن القرآن كتاب الله لأجيال الإنسان القادمة، فإن هذه

الدعوة دعوة دائمة مستمرة تعد كل جيل، ولم تعد الجيل الأول الذي خوطب بالقرآن، وإنما تعد بأنه سيرى شيئاً جديداً وأنه سيعلم أشياء جديدة.

إن التفكير الإسلامي هو دعوة لتأمل الواقع الكوني، والإنساني والاجتماعي بالعقل، أي أن هذا التفكير هو تأليف بين العقل والواقع للوصول إلى الحقيقة؛ لذلك فإن الآيات الكثيرة، التي تدعو الإنسان إلى تحكيم عقله والنظر في أشياء الكون وظواهره وأحداثه، تخاطب أولي الألباب وأولي الأبصار، وهي لقوم يوقنون ولقوم يعلمون ولقوم يتفكرون؛ لعلهم يفقهون ولعلهم يرشدون. وليس من الصعب على من يهتدي بالقرآن أن يصل إلى الحقيقة: الله هو الحق، وهو يهدي إلى الحق، والله يقضي بالحق؛ ولذلك فإن معيار الصحة بالتفكير هو الوصول إلى الحق.

والحق هو الخير الذي أراده الله للإنسان، وكذلك فإن الذي يقفل أبواب النظر والتدبر في آيات الله والأنفس وفي كلمات الله يضل عن الحقيقة، وهذا دليل على فساد التفكير، وهذا هو الشر الذي حذر الله الإنسان من الوصول إليه.

أين يلتقي التفكير العلمي بالتفكير الديني؟!

يبدأ التفكير -عادة- بالإحساس أو الإدراك الحسي، وكل المعارف التي يكونها الإنسان تأتي عن طريق الإدراك الحسي المباشر والنظر، والسمع، واللمس، وغيرها من الحواس، أو بطريقة غير مباشرة كما يحدث في التخيل، وقد تكون هذه المعارف لا ارتباط لها بالنواحي العاطفية والانفعالية، فإذا دقق الإنسان النظر فيها، وتعرف على بعض خصائصها الجمالية ودقة صنعها أو قوتها، فإنه ينتقل من المعرفة الباردة إلى الانبهار بجمال التنسيق، ومخافة الصنع، وبهاء المنظر، وهذه هي المرحلة الثانية، وهي مرحلة التذوق والأحاسيس المرهفة والمشاعر المتدفقة.

لاحظوا أن التفكير الحسي أو الإدراك الحسي لا شأن له بالدين أو بالتفكير الديني، وهو يحصل للإنسان المؤمن والكافر، مثل أمور التذوق، وانتقال الإدراك الحسي إلى مستوى أعلى من مستوى الفكر العقلي البارد

الجاف. ويشترك المؤمن والكافر في المرحلة الأولى والثانية أيضاً، وإذا انتقل بعد ذلك بهذا الإحساس إلى الخالق المبدع فيزيده ذلك خشوعاً ومعرفة بالله وصفاته العلية، وبهذا تكمل حلقات التفكير الثلاث، وهي: التفكير الحسي، والتفكير الانفعالي، والتفكير بالخالق، والمبدع، فالنظر في مخلوقات الله لا يعدو أن يكون مرحلة ابتدائية يشترك بها المؤمن والكافر، وكذلك فإن الثانية مرحلة تذوق لدقة الصنع وجمال التنسيق قد تهتز لها القلوب بصرف النظر عن إيمانها أو كفرها، لكن المرحلة الثالثة التي تأتي بربط هذا التذوق بجمال الكون ودقة صنعه بمبدعه -جلّ وعلا- هي النعمة التي لا تكون إلا لمؤمن، على أن المؤمن قد يكون في حالة من الذكر والخشية لله -تعالى- ثم ينظر في هذه الحالة العاطفية إلى ما حوله من خلق الله فلا يحتاج إلى التفكير البارد الجاف، بل لا يرى إلا دقة الصنع الإلهي وجمال الإبداع في الكون، فيزداد خشية على خشية، ويصبح التفكر والتفكير عنده عادة متأصلة، وعبادة أصيلة، ويصبح كل شيء في بيئته مثيراً ومحركاً للتأمل، ويكون قد وصل إلى مرحلة البصيرة والشهود التي كان قد تحدث عنها ابن القيم والغزالي وغيرهم.

الحرية بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي

الدكتور أحمد المومني

استاذ الشريعة/ الجامعة الأردنية

اللهم لك الحمد وإليك المشتكى وأنت المستعان، وأفضل الصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، ونسألك اللهم أن تكرمنا بنور الفهم وأن تفتح علينا بمعرفة العلم، وأن تلهمنا شكر نعمتك إنك مولانا سميع مجيب الدعاء.

إخواني، حديثنا إن شاء الله عن فكر الحرية بين الإسلام والغرب، هذا اللفظ بمعنى الحرية مصطلح حديث إلى حد ما، وإن كان في القرن الثالث الهجري قد استعمل من قبل القشيري لكن وبهذا المعنى وبمعنى الحرية، أي حقوق الإنسان، حرية الاختيار والإرادة والقدرة والاستطاعة، فبهذا المفهوم موجود لدى المؤلفين والعلماء المسلمين في القرون الأولى من تشكيل الدولة الإسلامية.

سنحاول أن نظهر معنى الحرية في الإسلام بغض النظر عن التباين بين العلماء المسلمين، ونحن في هذه الفترة بالذات أحوج ما نكون إلى جمع الكلمة، ووحدة الصف، والوقوف يداً واحدة في وجه الأعداء الذين يكيدون لهذا الدين عن طريق ترسيخ التخلف والتجزئة والفرقة والانقسام، كما ورد ذلك في مقررات لمؤتمرات عدة، أهمها وأكبرها هو مؤتمر لامبراطوريات أوروبية في بداية هذا القرن سمي بمؤتمر لندن أو مؤتمر كامبل في عام

١٩٠٥الحرية ولغاية ١٩٠٧ ، وهو أطول مؤتمر بهذا الشأن . نحاول من جهة أخرى أن نعرض مفهوم الحرية عند الغرب .

ففي الشريعة الإسلامية ؛ فلقد بلغت الشخصية الإنسانية وبمقوماتها المادية والمعنوية من حيث الاعتبار ، وقوة الأثر في التشريع السياسي الإسلامي مستوى المقاصد الأساسية التي تدور أحكام الشريعة عليها ، بل إن حياة الإنسان عند التدقيق هي المقصد الأساسي الذي ترجع إليه سائر المقاصد الأساسية في هذا التشريع لتوقفها جميعاً على إيجاد وتنمية وحفظ الإنسان .

ويعدّ الفقهاء المحافظة على المقومات المادية للشخصية الإنسانية من أن ينالها تشويه أو تجريح ، من المقاصد الضرورية في الشرع ، وأن المحافظة على المقومات أو العناصر المعنوية للشخصية الإنسانية : كالكرامة ، والحرية العامة ، حرية الرأي ، الشورى ، والبحث العلمي ، حرية التفكير ، من المكملات للعناصر الأولى المادية . إذن إن في فقدان العنصر المعنوي وإن كان لا يعود على أصل وجود الإنسان أو النفس الإنسانية بالنقد غير أنه يوقع الإنسان في حرج شديد أو ضيق عسير فتصبح معها الحياة عبئاً ثقيلاً لا يطاق مما ينعكس أثره بالتالي على النشاط الحيوي للإنسان ، كالمساس بالكرامة ، أو سلب الحريات العامة ؛ لأن النيل منها أو مصادرتها يؤدي إلى النيل من أصل الحياة . فكان صون الحريات العامة في معناها الاجتماعي والسياسي سداً للذريعة ، للنيل من أصل الضروريات . ويمكن أن نلاحظ بعض الأمور التالية :

أولاً : إن مصادر التشريع هي مصادر الحقوق والحريات وليس ذات الإنسان . وقد وضح ذلك الإمام الشاطبي في كتابه الموافقات بقوله : «وأما حق العبد راجع إلى الله من جهة حق الله فيه ، ومن جهة أنه كان له ألا يجعل لعبد حقاً أصلاً» . وتعدّ خطبة الوداع أعظم وثيقة اشتملت على تقرير حقوق الإنسان ، بينما في القانون الغربي ، نجد أن أقدم وثيقة وجدت في انجلترا على أثر ثورة الشعب على طغيان الملك ، تتعلق بحقوق الإنسان عام ١٢١٥م . وألحقت به

وثائق، حتى أعلن عن حقوق الإنسان، وقانون التولية أو التسوية لعام ١٧٠١ ميلادي.

ومن أهم البيانات لحقوق الإنسان في الغرب: إعلان الاستقلال الأمريكي عام ١٧٧٦م والذي تضمن مبدأ المساواة بين الناس، وتمتعهم بحق الحياة، والحرية، وطلب السعادة، فيه وحق الانتخاب من دون تمييز من جهة العرق أو اللون أو الجنس، وذلك كان في زمن الرئيس واشنطن.

ثم أعلن بعد ذلك الرئيس روزفلت عام ٦/ ٢/ ١٩٤١م برسالة للكونغرس يقول فيها: «يجب أن تسود العالم حريات أربع، حرية التعبير، حرية العبادة، التحرر من الحاجة، والتحرر من الخوف» وقد جمعت في ميثاق سموه بميثاق الأطلنتي.

ويظهر من هذا أن الإسلام قد حرر المبادىء الخاصة بحقوق النسان في أكمل صورة وأوسع نطاق وحقوق الإنسان المهدرة اليوم، وقد أقرّها الإسلام من قبل أربعة عشر قرناً فسبق بها سبقاً كبيراً عما كان في القرن الثامن عشر، الذي يعدّه المفكرون المعاصرون بأنه قرن حقوق الإنسان.

وقد أقام الإسلام هذه الحقوق على دعائم أخلاقية وروحية حيث ورد لفظ الإنسان على سبيل المثال في أكثر من أربع وأربعين سورة في القرآن الكريم.

فالتشريع الإسلامي هو أساس الحق أو الحرية، يقرره الحكم. والحكم الشرعي وكما تعلمون هو خطاب الله تعالى المتعلق بأعمال المكلفين، فالإنسان في الإسلام هو إنسان التكليف والمسؤولية، قبل أن يكون صاحب الحرية، ؛ لأن الحكم الشرعي يوجب تكليفاً سلباً كالتحريم، أو إيجاباً في الفرض والواجب، حتى الإباحة تتضمن تكليفاً لا من حيث أصل خيرة المكلف في الفعل والترك، بل من حيث التصرف بمقتضى التكليف، فيوجب الشرع أن لا يكون التصرف مطلقاً بل سن أو رسم. الخيرة هي نوع من

التكليف إذ يلزم أن يكون عى وجه لا ينتج عنه ضرر للغير ؛ وإلا كان لولي الأمر تقييد المباح إيجاباً أو سلباً، تقييداً موثوقاً حتى تزول الظروف التي استدعت هذا التكليف.

بينما نجد منشأ الحقوق الفردية والحريات العامة عند فلاسفة القانون الوضعي هو تبرير لتقييد سلطة الحاكم، ومرده الحكم المطلق في القانون الوضعي. من جهة أن الإنسان هو الذي يضع مطالبه؛ فعندهم الإنسان هو الذي يضع نظامه، فكانت الأمة هي مصدر السلطات، فهي التي تضع الأنظمة. وكان لا بد من المحافظ على الحريات الإنسانية الرأي الملكية، والحرية الشخصية، ونتج عن ذلك النظام الاقتصادي والرأسمالي. والمؤثر على الحكم في الغرب حتى لا يكاد الرأسماليون هم الحكام الحقيقيون في تلك البلاد. وهذا لا يوجد في التشريع الإسلامي؛ لأن سلطة التشريع في الإسلام هي لله ولرسوله للحاكم فسلطة الحاكم مقيد بالشرع نفسه ابتداء، والشرع عدل إلهي لا ظلم فيه.

ثانياً: لا يمكن تصور الإنسان حراً، بالمفهوم الإسلامي، إلا منذ أن أصبح يعتقد أنه مكلف ومسؤول، لا في أصل جبلته، لأن هذا الاعتقاد الحق أو الحرية منشؤه في الإسلام التكليف، وليس كما تدعي المدنيات الأخرى بأنه بحكم الغريزة أو الهوى أو التقليد؛ لأن في تحكيم الغريزة والهوى عبودية للهوى والشهوة؛ وفي تحكيم التقليد إلغاء للإرادة، بل للشخصية الإنسانية.

ولذا كان الهوى والتقليد واستقامة الإرادة. قال تعالى: «وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى» وقال تعالى: «ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات والأرض» وقال تعالى في نهيه عن التقليد والمحاكاة دون أن تفكر أو تدبر «بل قالوا، إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون».

وهذا يعني أن الإنسان خلق ليكون حراً في التكليف والمسؤولية، فهو لم يخلق مزوداً بالحقوق والحريات بأفق جبلته.

أما مفهوم الحرية فيمكن أن نعرفها بأنها المكنة العامة التي حررها الشارع للأفراد على السواء، تمكيناً لهم من التصرف على خيرة من أمرهم دون الإضرار بالغير فرداً أو مجتمعاً.

وربما يكون أول من استخدم هذا اللفظ من العلماء المسلمين الإمام أبو القاسم عبد الكريم أو هوازن القشيري عام ٤٦٠هـ الذي تناول في كتبه مسألة الجبر والاختيار تحت مصطلحات الحرية والعبودية، بدلاً من الجبر والاختيار. والحرية عنده أن لا يكون العبد تحت رق المخلوقات، ولايجري عليه سلطان المكونات، ويقول: اعلم أن (حقيقة الحرية في كمال العبودية) -هذا موجود في الرسالة القشيرية ص ١٧٠- أما في القانون الوضعي فإن معنى الحرية: الإذن بإجراء عمل أو الامتناع عن إجرائه بدون التعدي على حقوق الآخرين ولا مجاوزة حقوق القانون. وفي تعريف آخر: هو القدرة على تحقيق فعل أو امتناع عن تحقيق فعل دون خضوع لأى فعل خارجي وهنا يظهر مدى تقيد الحرية بالقانون، فهي نسبية، ولا تكون حقيقة، إلا إذا كان القانون عادلاً، وكان يهدف إلى النظام العام ولا يتجاوزه للاستبداد، ولصعوبة وضع الحدود بين الحريات والحقوق العامة، لذلك ارتأينا أن نأخذ عدداً من هذه الحريات كي نطّلع على آراء فقهاء إسلاميين والمفكرين الغربيين فيها.

فأولاً: حرية التملك وحق الملكية. وبعضهم يضعها تحت عناصر الشخصية الإنسانية المادية. معنى حرية التملك هو كون الإنسان الفرد، أهلاً لأن يتملك، وأن تصان حقوقه فيما امتلك فعلاً، ثمرة لاكتسابه بالطرق المشروعة، دون اعتداء أو استغلال أو تعسف. وهناك نصوص كثيرة في القرآن الكريم تفيد حق التملك كما في قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم»، وكقوله أيضاً «يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم

بينكم بالباطل، إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم». وقال الرسول صلى الله عليه وسلم: «إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم» وحرية التصرف في حق الملك ليست مطلقة في الإسلام، بل مقيدة بقيود مستقاة من الأصول الأربعة المستقرة التي تنكر المتعسف في استعمال الحق؛ مما يجعل لهذا الحق وظيفة اجتماعية. وقيود استعمال حق التملك ترد إلى أمرين اثنين: الأمر الأول ودفع الضرر عن الغير من الأفراد أو المجتمع.

الأمر الثاني: التعاون الإيجابي والسلبي من قبل المالك مما يعود على الغير بالنفع وإذا لم يعد على صاحب الحق بضرر ما.

ومراعاة حقوق الغير اثبات التصرفات في الحقوق من النظام الشرعي العام، ولذلك أطلق عليه الأصوليين: حق الله في كل حق فردي. وبذلك وفق الإسلام بين شخصية الحق والمصلحة العامة، فضلاً عن مصلحة الغير من الأفراد، ونظرية التعسف باستعمال الحق، إسلامية المنشأ وملازمة للتشريع نفسه، وليس أثراً للتطور الاقتصادي والاجتماعي كما هو الشأن في التشريعات الوضعية؛ إذ لم تعرفها التشريعات الوضعية إلا في هذا القرن، على نحو ضيق ومبهم، ولا يجوز لأحد أن يأخذ مال أحد بدون سبب شرعي، ولا يجوز لأحد أن يتصرف بمال الغير بدون إذنه. وقد نصّت الشريعة على معاقبة من يعتدي على ملك الغير حياته لحرية التملك، سواء كان ذلك الاعتداء بالسرقة، أو بالابتزاز، أو بالاحتيال، أو بالاختلاس، أو خيانة الأمانة، أو بأي صورة تملك غير مشروعة.

إن من مقتضيات التملك حق المالك أن يتصدق في ملكه بطريقة الإيجار والتعاقد، فكانت حرية التعاقد ملازمة لحرية التملك ومتقدمة لها. قال تعالى: «يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود». ولما كانت العقود مبنية على رضا المتعاقدين، كان من ضرورة صفتها الإلزامية حرية التعاقد المشار إليها سابقاً.

ثانياً: حق العيش بحرية، أو حرية الحياة والتي تتطلب سلامة الجسم

وأعضائه من الإتلاف والضرب. في الواقع إن للفرد المسلم العيش الحر في مأمن من الحاجة، وفي ظل من التكافؤ الاجتماعي، تأكيداً لكرامته الإنسانية. فالحقوق الاجتماعية تجعل الحقوق الانسانية والحريات العامة معنى وحقيقة؛ أي ذا قيمة لحرية الرأى، حق التملك أو الانتخاب إذا كان الفرد فقيراً، معدماً، إذ تصح هذه الحقوق خيالية بالنسبة إليه، فضلاً على أنه يصبح عرضة لأن يشترى ضميره بالرشوة، فلا تؤدي حرية رأيه معناها الحقيقي في هذه الحالة، بل يحرم استعمال حق الشورى على هذا الوجه عند بعض الفقهاء؛ لعدم إفضائه إلى المقصود منه، وكل تصرف تقاعص عن تحصيل مقصوده فهو باطل شرعاً.

وحرية الحياة لم تكن في الأمم السابقة للإسلام، فكانت بعض هذه الأمم تتحيز قتل العبيد، كما كان الوالد يتولى حق وأد ابنته في الجاهلية. حتى جاء الإسلام وجعل حق الحياة المسلمات ثابتة، حيث منع قتل الغير بلا حق، ومنع قتل النفس بالانتحار. قال تعالى: «ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق»، وقال أيضاً: « ولا تقتلوا أنفسكم».

وعدّ الشرع القتل من آفات المجتمع الخطيرة، وعدّ القصاص ضماناً لحياة الناس، قال تعالى: «كتب عليكم القصاص في القتلى»، وقال أيضاً: «ولكم في القصاص حياة ياأولى الألباب».

وجميع الناس بهذا الحق سواء، كبيرهم، وصغيرهم، ذكرهم، وأنثاهم. قال تعالى: «ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم»، وقال صلى الله عليه وسلم: «إن الله حرم عليكم عقوق الأمهات ووأد البنات».

ومن فروع حرية الحياة هذه: التمتع بملحقاتها، من حقوق التنقل، والزواج، وبناء الأسرة، والعيش بحرية، ومنع الاستعباد. حيث كان الاستعباد معروفاً في الشرائع البابلية واليونانية والرومانية والعربية في الجاهلية، إلا أن هذه الظاهرة تلاشت بعد أن أشاع الإسلام مبادىء الحرية،

فألغى الرق، وحرمت تجارته. ويقول عمر الخطاب رضي الله عنه في ذلك: (لا سباء على عربي بعد الإسلام). ومن حرية الإسلام في الحياة حمايته من الاعتداء، فالأصل براءة الذمة، ولا يعاقب إلا بجناية، وبعد التبين، إذ قال تعالى: «يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا»، وقال صلى الله عليه وسلم: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر».

ومن حرية حياته عدم معاقبته إلا بنص. قال تعالى: «وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً».

ومن حرية الإنسان في الحياة حرمة مسكنة، قال تعالى: «يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون». والتشريع الإسلامي بواقع الأمر جاء لتحرير الإنسان نفساً، وعقلاً، وإرادة من سلطان الهوى وتبعات التقليد.

إن الغاية من منح الإنسان الحق والحرية مزدوجة؛ لتحقيق المصلحة لنفسه ولمجتمعه في آن واحد. ومفهوم الحرية مشتق من هذه الغاية المزدوجة التي هي محور التشريع كله، حتى لا تتناقض الجزئيات مع الأصول العامة، أو مع الأساس العام للتشريع كله. وقد تمثلت هذه الغاية الإنسانية من خلق الحياة والموت من قوله تعالى: «تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً وهو العزيز الغفور».

لتحقيق المصلحة للفرد والمجتمع معاً؛ لأن حسن العمل لا يمكن أن يتم بالاحسان إلى الذات والاضرار للمجتمع إذاً لا ضرر ولا ضرار، ويظهر ذلك من تحريم الاحتكار تحريماً قاطعاً بالإجماع إذا أضر بالمجتمع.

ثالثاً: حرية الاعتقاد وهي حرية الرأي والضمير لعل أو ل من روج هذه الكلمة هو الباحث البريطاني «استيوارد ميل» في كتابه «الحرية» ثم أصبح شعار حرية الاعتقاد ينتشر ويردده كثيرمن الكاتبين، ولا سيما كثير ممن نقل عن المستشرقين. وبالنظر إلى كتابه هذا وإلى الفصل الذي تحدث به عن حرية

الإنسان في التفكير، نجد أن المقصود بهذا العنوان حرية الرأي والفكر. وربما وقع خطأ في الترجمة، إذا لم يراع الفرق بين لفظ THOUGHT بمعنى الرأي والفكر وبين لفظة BELIVE بمعنى الاعتقاد فيه.

ويقودنا البحث إلى حرية التفكير إلى ما ذهب إليه العلماء المسلمون في معرفة كون الإنسان مخير في الأفعال أم مسيّر. وهل الإنسان يفعل الشيء بإرادته أم بغير إرادته؟! الإرادة الحرة والسبب والنتيجة ومجمل القول في ذلك لمن طبع في قلبه وذهنه أنه لا خلاف بين العلماء. في أن مصدر الأحكام الشرعية لجميع أفعال المكلفين، هو الله سبحانه وتعالى، فالكل مجمع أن الناس المميزين العقلاء مكلفون وأنهم سيحاسبون وسيجازون، على الإحسان والعصيان أي أنهم مسؤولون ولا يعقل أن يكونوا مسؤولين في شيء لا يد لهم فيه ولا طاقة لهم على التأثير فيه إيجاداً وتحرماً. وإنما اختلف العلماء في معرفة العقل في أحكام الله في أفعال المكلفين، هل يمكن للعقل أن يعرفها بنفسه من غير وساطة كتب الله ورسله، بحيث أنه لم تبلغه دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم، يستطيع أن يعرف حكم الله في أفعال المكلفين بنفسه بدون وساطة رسل الله وكتبه. ذهبوا بذلك إلى ثلاثة آراء:

الأولى: قالت إنه لا يمكن للعقل أن يعرف حكم الله في أفعال المكلفين إلا بواسطة رسله وكتبه لأن العقول تختلف في الأفعال؛ فبعض العقول تستحسن بعض الأفعال وبعضها يستقبحها. بل عقل الشخص الواحد يختلف في الفعل الواحد حسناً وقبحاً، وكثير ما يقلب الهوى على العقل فيكون التحسين والتقبيح مبنياً على الهوى، فعلى هذا لا يمكن أن يقال ما رآه العقل حسن فهو حسن عند الله ومطلوب له فعله؛ وما رآه العقل قبيحاً هو قبيح يطلب تركه، وجعلوا الشارع هو الحاكم في هذه الأمور.

الثانية: ذهبت إلى القول بأنه يمكن للعقل أن يعرف حكم الله في أفعال المكلفين بنفسه، من غير وساطة كتب الله ورسله لأن كل فعل من أفعال

المكلفين فيه صفات، وله آثار تجعله ضاراً أو نافعاً، فيستطيع العقل بناءً على صفات الفعل بأن يحكم بأنه حسن أو قبيح. فحكم الله على الأفعال هوعلى حساب ماتدركه العقول، فما رءاه العقل حسناً فهو مطلوب لله، ويثاب من الله فاعله، وما رآه العقل قبيحاً فهو مطلوب له تركه ويعاقب من الله فاعله، فجعلوا العقل هو الحكم في الثواب والعقاب.

المجموعة الثالثة، قالت: بأن أفعال المكلفين فيها خواص، ولها آثار، تقتضي حسنها وقبحها، وأن العقل بناءً على هذه الخواص والآثار يستطيع بأن يعرف هذا الفعل حسن، وهذا الفعل قبيح. لكن عندهم لا يلزم أن تكون أحكام الله في أفعال المكلفين على وفق ماتدركه عقولنا، فيها من حسن وقبيح، لأن العقول مهما نضجت قد تخطأ، ولأن بعض الأفعال تشتبه فيها العقول؛ فلا تلازم بين أحكام الله وما تدركه العقول؛ وعلى هذا لا سبيل لمعرفة حكم الله إلا بواسطة كتبه ورسله. والواقع أنه لا يستقيم لمرء دينه حتى يستقيم عقله، وتجاهل الإنسان لما زوده به ربه من قوة التفكير، والتي هي وظيفة العقل، وما برأ في طبيعته من استعداد للرفعة، وما أشار الله تعالى في كتابه: «فألهمها فجورها وتقواها» فبوسعها أن تكون خيّرة أو شريرة، وهذا هوا لابتلاء في التصرف والتوجيه.

وقد فطر الله الإنسان على هذا الاستعداد، بخلق وسائل الهداية في أصل تكوينه، إذا قال تعالى: «وهديناه النجدين»، دلالة عليها ليكون على مفترق الطريقين، ويختار سبيل أي منهم، وما وهبه من حرية الاختيار يتوجه بها إلى الخير أو الشر دون أي ضغط أو ظلم.

وهنا قد يقول البعض: هل أبقى الإسلام للإنسان شيئاً من القدرة أن يتأمل أولا يتأمل، يفكر أو لا يفكر، يتصرف أو لا يتصرف عند وقوعه بين أغلال القضاء والقدر؟!! هذا التصور المطبوع في أذهان الكثير من البشر هو من أعجب الأخطاء الشائعة التي لا تستند إلى أي أساس من الصحة، لا عن طريق صحيح النقل ولا صحيح العقل.

والحقيقة أن كلا من كلمتي القضاء والقدر كما انطبع في الذهن لا علاقة لها بشيء من معاني الجبر والاختيار، وإنما هنا مستلزمات صفة العلم المطلق أولاً ثم القدر ثانياً فالقضاء من نتائج كونه عز وجل عالماً بكل شيء، فهو علم الله بكل ما سيقع في الكون، ويشمل ذلك ما يتم إيجاده بخلق تكويني من الله مباشرة: كالتقلبات الكونية والأحداث التي تجري على الإنسان دون اختياره. كالمرض، والموت، والأكل، والشرب، وما إلى ذلك. يقول ابن حجر الهيثمي في ذلك: «فالقضاء علم الله أولاً بالأشياء على ماهي عليه، والقدرة على إيجاده إياها على ما يطابق العلم». ويذكر الإمام النووي في شرح صحيح مسلم نقلاً عن الإمام الخطابي: (وقد يحسب كثير من الناس أن معنى القضاء والقدر، إجبار الله سبحانه وتعالى لعبد وإجباره على ما قدره وقضاه وليس الأمر كما يتوهمون، فإنما معناه الإخبار عن تقدم علم الله سبحانه وتعالى بما يكون من اكساب العبد وصدورها على تقدير من الله». والقدر من نتائج أن كل شيء دائماً يوجد بقدرته وخلقه جل شأنه، فعلم الله بما سيجري بالكون لا علاقة له بالجبر الذي قد يقع على الإنسان، ولا على الحرية التي أوكلها الله لكي يتمتع بها هذا الإنسان».

والعلم صفة كاشفة لشيء المعلوم على ماهو عليه، وليست صفة مؤثرة، بحيث تبعث على أي تغيير بالشيء المعلوم. فالعلم كما يقول الفقهاء أشبه ما يكون بالمصباح الذي يبرز صورة الشيء أمامه طبقاً لما هو عليه، دون أن يتدخل في تحويله أو تبديله أو تكوينه، ومعنى قولهم: العلم تابع للعلوم.

والله خالق النتائج بقدرته، وينحصر تصرف الإنسان باختياره القيام بالفعل، بينما الخلق الإلهي هو إيجادٌ لشيء من العدم حتى الذين قالوا بأن الإنسان يخلق أفعاله من آيات عدة، كما في قوله تعالى: «وتخلقون إفكاً» فالعبد عندهم يحدث الشيء وإنه يصح أن يحدثه مجبوراً؛ أي مقدّراً من الله سبحانه وتعالى. فالله سبحانه قد خلق الإنسان وقاده على أن يكون حراً،

يقرر مصيره بإرادته الحرة في الدنيا، قال تعالى: «فمن شاء اتخذ إلى ربه مآبا». وقال آيضاً: «تلكم الجنة التي اورثتموها بما كنتم تعملون». أما في القانون الوضعي في الفكر الغربي فيمكن أن نوجز ما ذهبوا إليه في هذا الأمر بحرّية الرأي إلى فرقتين.

الأولى قالت:

إن أفعال الإنسان واختياراته حرة، وهم -هؤلاء- إلا حتميين، ويقولون بوجود أنحداث في الكون تخالف مبدأ ارتباط النتيجة بالسبب وهم يقرون بوجود أحداث متعاقبة لكنهم لا يقرون الفعل الضروري.

ومنهم المعتدلين الذين يقولون بجواز وقوع النتائج مترتبة على أسبابها في حالات خاصة كلزوم السبب وتعنى حرية الاختيار عند إلا حتمية إستواء الأطراف التي على الشخص الاختيار بينها باعتبار أنها إمكانات مطروحة أمامه. ويعدّون فعل الاختيار فعلاً تلقائياً لم ينتج عن سبب موجه ولم يتأثر لا بإلزام الماضي ولا بإلحاح المستقبل، والفعل الحر عندهم هو الفعل الإرادي الذي يأتي منسجماً مع الذات الفاعلة ودوافعها وتصوراتها ومدركاتها.

ونقض الحرية عندهم هو الضرورة السببية التي يقول البعض إنها ترتبط مع جميع الأحداث فالفاعل عندهم مسؤول عن أفعاله مالم تجد ظروف تمتعه من اختيار فإن وجدت مثل هذه الظروف يعدّون أن المسؤولية على هذه الظروف لا على الشخص الفاعل لها.

الثانية:

وهم الحقيقيون، يرون أن كل حديث يرتبط بحديث الحق بحيث أنه إذا وقع الأول وجب وقع الثاني. وقد تضاربت الآراء حول هذه العلاقة بين السبب والمسبب فمنهم من قال إنها علاقة منطقية كلزوم النتائج عن المقدمات في القياس الصحيح، ومنهم من قال: إنها علاقة تجريبية وعلى رأس هؤلاء (ديفيد هيوم) تستند إلى الاقتران المنتظم، ومنهم من قال بأنها علاقة

ميتافيزيقية وعلى رأسهم (وايت هود) وقال البعض بأنها وجوب علمي بين المسبب والسبب. ويرى أصحاب هذا المذهب تلاشي العلاقة القائمة بين الذات الفاعلية وبين أفعالها الحرة، وهي بذلك تنسف الأساس الذي يجيز لنا أن نعدّ الإنسان مسؤولاً عن الأفعال التي يختارها بمليء حريته. ذلك لأن الأفعال الحرة عند الحتميين تلقائية، والأفعال التلقائية ليست من صنع أحد، فكيف نعدّ الفاعل مسؤولاً عن أفعال لم يصفها بنفسه!!..

ونقيض الحرية بالنسبة لمبدأ الحتمية. هو القصر الخارجي الذي يعيق تنفيذ مشيئة الفاعل. أما حدود الحرية فالإنسان حر مريد مختار، في نطاق المشيئة الإلاهية لأن الله سبحانه وتعالى أراد أن يكون االإنسان حراً، إذ لم تتعلق مشيئته سبحانه بصرف الإنسان عما يريد أو إلغاء اختياره بأي من سبيل الهدى أو الضلال أو الحق أو الباطل أو الشر أو الخير. تماشياً لسنة التكليف والابتلاء العام في المخلوقين.

فحدود حرية الإنسان محكومة بالسّنة الإلهية العلمية في الكون وأهم القيود التي تهيمن على مباشرة الحقوق هي استعمال الحق بقصد الاضرار بالغير. أو أن تكون الفائدة التي يتبعها صاحب الحق من السخافة بحيث لا تتناسب مع الإضرار التي تصيب الغير أو أن تكون المصلحة المتوخاة غير مروعة والمصلحةغير المشروعة تهدم المصلحة المشرعة ومن هنا اشترط التشريع مشروعية الباعث في التصرفات ربطاً للتصرف بالمصلحة المشروعة وبالعوامل النفسية الباطنة دون الاكتفاء بالمادية الظاهرية التصرف.

أيضاً أن تعارض المصلحة الفردية التي يرمي تحقيقها إستعمال الحق مصلحة عامة جوهرية ولو كان المصلحة الفردية مشروعة في ذاتها. فيتحمل الضرر الخاص في سبيل رفع الضرر العام. وعلى هذا فليس من حق مالك الأرض مثلاً أن يتركها بوراً دون استثمار إذا كانت الأمة بحاجة إلى ماسة إلى الإنتاج بدعوى أنه حر التصرف في حقه، بل تقرر حريته في التصرف بحقه من

خلال المصالح العامة فيجبر على ذلك من هذا الوجه وبذلك كان موقفه السلبي محترماً شرعاً لأن يخل بالتكامل الإجتماعي بينه وبين الأمة ولأنه أساس مشروعية الحق جلب المصالح ودرء المفاسد.

ونجد أن الإنسان مخير، وذو إرادة حرة في الأفعال التي تحدث ضمن دائرة قدرته وهي منطقة التكيف من الله، ففاقد العقل الذي لا يستطيع أن يفعل شيئاً أو لا يفعل لا يكلف من قبل الشارع كالمجنون والصبي مثلاً.

فمهمة التكليف هي في الأمور الاختيارية أما الأفعال التي تحدث دون اختيار فهو مسير فيها وتكون مهمة الرسل: الدلالة على الطريق الموصل للخير إلى كل بشر والذي يسمع ويعمل بما جاء به الرسل، يعينه الله ويسهل عليه المهمة إذا قال تعالى: «فاستحبوا العمى على الهدى»، هذا الدليل على توفر حرية الاختيار أن المكره على شيء لا يعاقب عليه.

حرية الرأي أوالتعبير أو الاجتهاد:

معنى حرية الاجتهاد بذل أقصى جهد علمي من أهله في سبيل البحث عن الحقيقة لا مجرد إدلاء الرأي بالهوى.

الفكر ينحصر في داخل النفس وينطوي في السريرة فإذا انطلق الباطن إلى الظاهر وأعلن للناس تصرحياً أو دلالة كان أثره أبلغ وأوسع. فالتعبير الخارجي عن الفكر الباطني يسعى إلى إبداء الرأي وهذه متمّمة لحرية الفكر والضمير فتبقى هذه ناقص إن لم يتمكن المرء من التعبير عن أفكاره وآراءه سواء كان ذلك في حديثه أو مذكراته.

وقد أمر الشرع الإسلامي حرية الرأي كنتيجة لحرية الفكر، فأجاز الإسلام الاجتهاد في الفقه بل جعله واجباً على من استوفى شروط الكفاية الشرعية. أكبر مظهر لحرية الرأي في الإسلام هو الاجتهاد والذي قام على أساسه التراث الفقهي العالمي. وجاءت السنة بكثير من الأدلة على ذلك كما في قوله صلى الله عليه وسلم: «إجتهدوا فكل ميسر لما خلق له» وقوله أيضاً لمعاذ بن جبل

وابن مسعود «إقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما فإذا لم تجد الحكم فيهما اجتهد برأيك».

وقد نهى الأئمة عن تقليدهم فيما اجتهدوا فيه وعلى الأخذ فيما أخذوا منه فقد رفض الإمام مالك مثلاً عرض للخليفة هارون الرشيد بناءاً على اقتراح مستشاره عبد الله بن المقفع، أن يحمل الناس على مذهب الإمام مالك، لما في ذلك تقييد للاجتهاد.

وتصبح حرية الرأي واجبة، إذا كانت دعوى للخير والمعروف ونهي عن المنكر ويقصد المجاهرة بالحق والمطالبة، بالعدل إذ قال تعالى: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون»، وكما قال صلى الله عليه وسلم: «من رأي منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان».

وقد روى عن كثير من علماء الفقه وأئمته جرأتهم وإصرارهم على التمسك بعقيدتهم وآرائهم بالرغم من تعرضهم للاضطهاد والتعذيب من قبل السلطان. ولما كان لهذه الحرية أثراً كبيراً في التوجيه العام، وقد يصدر عنها أيضاً بعض الخطر على الأخلاق والأمن وكرامة الإنسان وسلامتهم، فكان من الضروري ضبط استعمالها بحدود معينة، بما لا يمس أمن المجتمع والأفراد وكرامتهم مع احترام حقوق الآخرين وعدم التعدي عليهم.

يتفرع من هذه الحرية أيضاً، حرية الرأي والتعبير بما يمارسه: الناس من الأنظمة السياسية والأحزاب، وهنا ينبغي أن نفرق بين أمرين على رأي بعض الفقهاء في حالة كون المجتمع بعيداً عن النظام الإسلامي وحكمه. وفيما إذا كان المجتمع غيرإسلامي بشكل كلي، والمسلمون يسعون بما يمكنهم إلى إخضاع النظام الإلام فيقتصر الأمر على ما تقتضيه سيادة الدعوة إلى الله والتعريف بالإسلام، والدخول مع الناس في محاورة لتوضيح غوامضه وإزالة شبهاته، وهو السبيل إلى إقامة المجتمع المسلم كما في قوله تعالى: «أدع إلى

سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين».

الحالة الثانية: أما حالة كون المجتمع إسلامي بحجة وبهذه الحالة يجب أن يرفض أي تنظيم يتبنى الفكر والسلوك ماقد يتعارض لحقيقة الإذعان لعبودية الله والخضوع لسلطاته وأوامره، عندما يكون المجتمع أصلاً قلت يحدث من داخله من يشجع لإقامة أحزاب أو جماعات مناهضة بالفكر والسلوك بشيء من عقائد الإسلام ومبادئه.

وحرية الرأي كذلك واجبة الغايات الشورى لأنها ضرب من المشاركة السياسية بشرط أن تحقق معناها فلا تكون مضرة بالصالح العام وبالغير من الأفراد، إذ قال تعالى: «الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولاً سديداً»، وقال أيضاً: «قل لعبادي يقولوا التي هي أحسن».

وحرية الرأي قد تتخذ نوعاً من النقد، أو من النصح النزيه البناء، وهو مطلوب وتعدّ الشورى من أحد مظاهر حرية الرأي في الإسلام من ناحية سياسية.

حرية التعليم: إن حرية التعليم ذات ارتباط وثيق بحرية الفكر والرأي وما يتفرع عنها من حريات وحقوق. وهي تؤمن التنمية مواهب الإنسان وتوجهها في سبيل الإبداع والإنتاج.

وللعلم والتعليم شأن عظيم في الإسلام، من ابتداء الرسالة في الأمر الموجه للرسول صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى: «إقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق إقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم».

ولم تعدّ الشريعة التعلم حقاً وحرية فحسب، وإنما اعدّته واجباً كقوله صلى الله عليه وسلم: «طلب العلم فريضة على كل مسلم». والمعرفة مدخل الإيمان، مفتاح تهذيب روحي، وأنه ضروري لتنقية الشخص وتقوية إمكاناته المعنوية والمادية، فعظم الله سبحانه وتعالى قدر العلم والعلماء إذ قال تعالى:

«يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات»، وقال أيضاً: «تلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون».

فالقرآن بحر لانهاية له كلما غاص فيه الباحث وجد نفسه مقصراً عن بلوغ جميع نواحيه وتأييداً لذلك جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً﴾ وقوله أيضاً ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾.

أما حرية العمل:

فيعدّ العمل من أهم وسائل العيش والنشاط في الحياة الاجتماعية ومن أهم وسائل الانتاج وقد حث عليه رجال الحكم والعلم، قد حث عليه إذ قال تعالى: ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾، وقال تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾، وقال صلى الله عليه وسلم: «أفضل الكسب بيع مبرور وعمل الرجل بيده»، وقال صلى الله عليه وسلم: «إن الله يحب الرجل المحترف».

وجزاكم الله عنا كل خير... والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الحريات والحقوق السياسية في الدولة الإسلامية

الدكتور رحيل غرايبة

استاذ الشريعة/ جامعة الزرقاء الأهلية

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الحق تعدّ من أكثر الكلمات التي اختلف في تحديدها علماء الغرب ولذلك هناك اتجاهات كثيرة ومتعددة في محاولة تعريف هذا المصطلح. في اللغة: الحق هو نقيض الباطل، وقيل حق الأمر بمعنى ثبت، ولذلك وفي تفسير قوله تعالى «وحقت كلمة العذاب على الكافرين» بمعنى ثبتت ووجبت.

وقيل أيضاً: الحق صدق الحديث واليقين بعد الشك، ولذلك قال الجرجاني صاحب المفردات: الحق هو الثابت الذي لا يصوغ إنكاره. كما تستعمل في الصدق وهو اسم للشيء المستقر في محله.

وبعضهم قال إن الحق هو الحق، وليس هناك كلمة أوضح من الحق تعرف بها ولذلك فإن كلمة الحق من أسماء الله عزوجل. وبعضهم قال إنها من صفاته.

الاختلاف الذي وجد في المعنى الاصطلاحي عند القانونيين، بأن بعضهم قال، وهم من الاتجاه الشخصي: الحق هو القدرة أو هو سلطة إرادية. أما أصحاب الاتجاه الموضوعي فقالوا: إن الحق مصلحة تحميها القانون. وقيل

عن الحق، في اتجاه يجمع بين الإتجاه الشخصي والموضوعي، بأنه قدرة إرادية يعترف بها القانون. أما أصحاب الاتجاه الحديث والذي يبدو أن معظم القانونيين يميلون للتعريف حسب هذا الاتجاه: فقالوا بأنه استئثار بقيمة معينة يحميها القانون.

ويبدو في الفقه الإسلامي ومنذ زمن بعيد أنه كان هناك عدة تعريفات لحق الملك استنتج منها الفقهاء الإسلاميون بأنه يستند وكأنه يقترب من هذه المعاني التي سبقت على لسان القانونيين. عرّف الحق الأستاذ مصطفى الزرقة بقوله: إن الحق اختصاص حاجز يقرر به الشرع سلطة أو تكليفاً -ولمن أراد التوسع بهذا المعنى يمكنه مراجعة ذلك في كتاب مصطفى الزرقة «المدخل الفقهي» أو «الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد»- ثم أضاف إن هناك حقاً مجرداً وحقاً مقرراً، أو متقرراً. الحق المجرد: هو مالم يقم من حال، ولم يتقرر في ذات، وضرب عليه أمثلة حق العمل وحق السياسة. ويقسم االفقهاء الحق باعتبار صاحب الحق إلى أربعة أقسام:

حق خالص لله، وحق خالص للعبد، وما اجتمع فيه الحقان، وحق الله فيه غالب، وما اجتمع فيه الحقان -هو الحق الرابع- وحق العبد فيه غالب.

أما بالنسبة لمصطلح الحرية فقد اختلف فيه كثيراً في كيفية التعريف، كان العرب يقتصرون بمعنى الحرية بأنه عتق العبد وتحريره، وهذا ما كان على لسانهم آنذاك، ولذلك أول ما يتبادر للحرية في مفهوم الفقه هو ما كان ضد العبودية أو ضد الرّق.

وردت معنى حرّره أيضاً في القرآن الكريم، وأخذ منها معنى لغوي بمعنى أن يُلزمه بالطاعة أو خدمة المسجد، كما حاء على لسان امرأة عمران «إني نذرت لك مافي بطني محرّراً فتقبل مني» فكان بمعنى إفراضه على الطاعة.

ولو أردنا أن نستقصي معاني الحرية على لسان العرب لوجدنا معاني كثيرة تكاد تبعد عن المعنى الذي نريده، فبعضهم قال إن أحرار الناس هم أخيار الناس وأفاضلهم. وقالوا غيمة حرّة: بكر لم تنزل منها ولا قطرة، إلى غير ذلك.

ونكاد نجد أحياناً خلطاً بمصطلحي الحق والحرية، فبعضهم لا يكاد يفرّق بين الحق والحرية فيعرّف الحرية بمعنى الحق. فقال: الحرية هي الحق بفعل أي شيء تسمح به القوانين. و روسو، الذي يعدّ رائد الحرية في فرنسا، يقول: بأنها عبارة عن طاعة الإرادة العامة؛ أي كل ما يكون من شأنه إطاعة الإرادة العامة لا يتعدى معنى الحرية.

وفي إعلان حقوق الإنسان: فالحرية حق الفرد في أن يفعل كل ما لا يضر بالآخرين؛ أي جعل القيد على فعل الإنسان، ويكون داخلاً منه معنى الحرية هو أن يفعل مايشاء شريطة أن لا يلحق بضرر على فرد أو جماعة أو مصلحة فردية أو جماعية.

أما معنى الحرية بالفقه الإسلامي، فمعظم الكتّاب والمفكرين الذين كتبوا في هذا الموضوع حديثاً ردّوا معنى الحرية في الفقه الإسلامي إلى معنى الإباحة التي بمعنى الجواز. وقد عرّفها الغزالي بقوله في الجواز: هو الخيار بين الفعل والترك بتسوية الشرع. الشاطبي كذلك عرّف المباح: المخيّر بين الفعل والترك بلا مدح أو ذم.

يمكننا القول إذن في النهاية إن الحرية ليست هي عين الفعل الذين أطلقه الفقهاء على معنى المباح، بل هي وصف لإرادة المكلف، فعندما تكون خالياً من القيد والإكراه تدفعه باتجاه الفعل أو تدفعه باتجاه الترك وهي عدم الفعل.

إذا أردنا بالنهاية أن نصل لمعنى إجمالي بين معاني الحقوق السياسية نجد أن القانونيين والفقهاء حاولوا أن يتعدوا هذا المعنى اللغوي تحديداً. فقالوا إنها

تلك الحقوق التي تثبت للفرد باعتباره مواطناً في دولة معينة ويحق له المساهمة في حكم الدولة .

وضربوا أمثلة عليها لتوضيحها مثل : حق الترشيح ، وحق التصويت في الانتخابات ، وقيل أيضاً هي تلك التي يقررها القانون لشخص يشارك في النظام السياسي للجماعة . الدكتور البدراوي قال : هي تلك الحقوق التي تثبت لشخص بوظيفة في جماعة سياسية للمشاركة في حكم هذه الجماعة .

هنا قد ركزوا على الاتجاه الذي من شأنه تسمية هذه الحقوق بالحقوق السياسية وتتعلق بمعنى المشاركة في إدارة شؤون الجماعة .

الحرية السياسية عند آخرين قالوا بنفس المعنى تقريباً ، وقالوا : هي مساهمة المواطن بالشؤون العامة في مراقبة الحكام أو في تولية الحكام ومراقبة أعمال وتولية الحكم والوظائف العامة وتأسيس الجمعيات والأحزاب ، ونجد أنهم يركزون على التوضيح من خلال الأمثلة على هذه الحقوق .

الحقوق والحرية السياسية في الإسلام حقيقة نستطيع أن نقرر بعض المبادئ لإلقاء الضوء عليها قبل الخوض في تفاصيلها ، بأنها تثبت بإثبات الشارع لها ، وتقريره لها . وليست الحقوق كما ذكر بعضهم من الغرب أنها تولد معه . ولذلك فنحن نعدّ الحقوق والحرية السياسية أحكام شرعية تثبت بإثبات الشرع لها ، وتقرر كما يقررها الشرع .

ولذلك حتى الإباحة التي يستوي فيها العقل أو الترك هي حكم شرعي من أقسام الخطاب الشرعي الخمسة ، وهي معروفة : الواجب والفرض ، عند بعضهم مع اختلاف عند الحنفية أيضاً بين الدرجتين ، ثم المندوب والمكروه والقسم الخامس هو المباح . وعند بعض الفقهاء لم يعدّوه حكماً لأنه يستوي فيه الفعل والترك ، ولا ذم ولا مدح على فعله أو تركه . فلم يعدّوه من الخطاب الشرعي ، لكن الفقهاء عدّوه من جملة الأحكام الشرعية لأن الشارع هو الذي قرر بأنه لامدح ولا ذم في هذا . فمجرد تقريره الشرع بهذا يعدّ حكماً ، كما أن

المباح قد يخدم المندوب وقد يخدم الواجب فبخدمته للمندوب أو للواجب ينتقل المباح أيضاً إلى مندوب أو واجب، إذا تعين به جلب مصلحة أو دفع مضرة فيعين هذا العقل وليس في جملته. فالحقوق والحريات إذن تندرج وتتدرج في مراتب الحكم الشرعي بحسب تحقيقها مقاصد الشريعة المعروفة؛ المقاصد الضرورية والمقاصد الحاجية والمقاصد التحسينية. ولذلك يمكن أن يكون بين الحقوق والحريات أعلى درجات الحكم ثم يتدرج حتى يصل إلى أقلها في سلم الترتيب بحسب خدمتها للمصلحة أو خدمتها في دفع المفسدة.

قبل أن نخوض بالتفاصيل يحسن أن نقف عند بعض الأسس والمرتكزات للحقوق والحريات السياسية في الإسلام.

الأساس الأول: نستطيع أن نقول إن مصدر الحقوق والحريات والواجبات الإسلام والشرع نصاً أو دلالة. ويمكن أن يكون -وكما عرّفه ابن عقيل السياسي- هو ما يكون الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد إلى الفساد حتى لو لم ينزل به شرع أو لم يقدره رسول، ويقصد بهذا المعنى أنه ممكن أن يكون من خلال اجتهاد، والعقل إمر يصلح به حياة الناس وتجلب لهم المصالح، لكن لم ينزل بنص لا من القرآن ولا من السنة، فإذا كان كذلك فيعدّ من الشرع حتى لو لم ينزل به وحي ولم يأت به رسول، شرط أن يكون محققاً للمصلحة وللعدل ممارسة الحقوق والحريات السياسية تخضع لرقابة الشرع وقيوده ويمكن تحديد معيارين لاختيار رقابة الشرع للأعمال، المعيار الأول: وهي الغاية التي شرع من أجلها، أي يجب أن تكون ممارسة العقل من أجل تحقيق الغاية التي أرادها الشارع ابتداءاً لهذا العقل ولذلك يمكن أن يمارس الإنسان شكلاً للعقل لأنه أراد غاية أخرى غير الغاية التي أراد بها الشارع فلا يعدّ هذا فعلاً صحيحاً. والمثال الذي يضرب من قبل الفقهاء لتوضيح هذه المسألة هو زواج التحليل، أي إذا تزوج إنسان امرأة وطلقها طلاقاً بائن بينونة كبرى فلا تحل له

إلا من بعد أن تتزوج زواجاً آخر، زواجاً بعقد صحيح، ثم يطلقها فيتقدم لها الزوج الأول فيحق له في مثل هذه الحالة فقط، لكن إذا أراد أحدهم أن يتزوج هذه المرأة من أجل تحليلها إلى زوجها -يمكن أن يكون العقد صحيحاً- لكن إذا ارتبط بهذه الغاية أو بهذا الهدف يعدّ العمل هنا غير مشروع.

ولذلك كان المعيار لصحة هذا الفعل هو التقيد بالغاية التي شرع العقل من أجلها حتى إذا كانت النية حسنه فلا تكفي فمن يريد تحليل امرأة لزوجها الأول لاتكفي كون نيته حسنة، بل يجب أن يكون متقيداً بالغاية الدقيقة التي أراده الشارع من هذا الفعل مقصداً ودقة.

الأساس الثاني هو عدم إلحاق الضرر بمصلحة أخرى سواء كانت فردية أو جماعية، الحق أو الحرية في الإسلام جاء مشروعاً على أساس مزدوج، الموازنة بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة، وتجب أن يكون وباستمرار ممارسة الحق أو الحرية متوازناً بين المصلحتين، فإذا حدث تعارض -وللفقهاء في ذلك شأن- أي إذا كانت المفسدة أكبر من المصلحة فعند ذلك لا يصبح الفعل مشروعاً، إذا كانت المصلحة أكبر من المفسدة يصبح الفعل مشروعاً، إذا تساوتا (المفسدة والمصلحة) فبعضهم له آراء كثيرة منهم من رأى في التوقف، وبعضهم قال: إنه يرجح عدم الفعل عملاً بالقاعدة درأ المفاسد أولى من جلب المنافع.

الحقوق الفردية والحريات العامة وبشكل عام في الإسلام بعضها يعدّ من أعلى مقاصد التشريع قوة وإعلاها مرتبة، مثل حق الحياة على سبيل المثال.

ثم تتدرج بعضها لتعدّ من المقاصد الحاجية أو التحسينية نستطيع أن نقول بأن الحقوق والحريات العامة هي تستند إلى أصول قطعية لا يجوز إلغاؤها أو مصادرتها.

بالنسبة للحقوق السياسية، ومن أهم هذه الحقوق الذي احتاج إلى تبسيط أكثر من غيره هو حق الاختيار وما يعبر عنه حديثاً بحق الانتخاب، وهو حق الأمة في اختيار من يدير أمورها ويحفظ مصالحها، وباختصار حقها في طريقة اسناد السلطة.

أكثر الفقهاء ومعظمهم قد أجمل طرق إسناد السلطة في الفقه الإسلامي بثلاث طرق:

الأولى هي طريقة الاختيار، والثانية هي طريقة العهد والاستخلاف، والثالثة هي طريقة القهر والغلب.

طريقة الاختيار: تجمع الأمة الإسلامية بجميع فقهائها باستثناء الشيعة، أن طريق إسناد السلطة السياسية العليا في الشرع هي الاختيار، ونأتي ببعض أقوال الأئمة التي توضح ذلك، منهم البغدادي الذي يقول: الجمهور الأعظم أن أصحابنا ومن المعتزلة ومن الخوارج والتجارية بأن الطريق ثبوتها أي الإمامة هي الاختيار من الأمة، الجويني ذكر الموضوع نفسه، فقال في كتابه بأن جعل مساحة كبيرة في كتابه للرد على الشيعة في ابطال النص وعنوانه "غياث الأمم"، فقال: إذا بطل النص لم يبق إلا الاختيار والدليل عليه الإجماع، فإن الاختيار جرى في أعصار ولم يبدُ عليه تكثير من عالم على الاختيار، أي وبمعنى آخر أن الاختيار ليس عليه معارضة من معظم الأمم التي ذكرت، والتي تشمل الأمة الإسلامية، وعلى أن الاختيار هي الطريقة المعتمدة لإسناد السلطة.

بالنسبة للشيعة معروف رأيهم في هذه القضية وهو بأن الإمامة ركن من أركان الدين عندهم لذلك لا بد من النص عليها، ويقولون بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد نص على علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- وكل إمام جاء بعده ليصلوا إلى الإمام الثاني عشر.

الشيعة الزيدية يذكرون جواز النص، فهم لم يبطلوه، بل قالوا إنه يجوز أن يخرج الإمام داعياً لنفسه شاهراً سيفه إذا كان أهلاً للإمامة وتتطبق عليه الشروط.

الطريق الثاني هو طريق العهد والاستخلاف، فمعظم الفقهاء المسلمين وبعضهم نقل بالإجماع بأن هذه الطرق جائزة في إسناد السلطة، واستدلوا على ذلك في عهد أبي بكر لسيدنا عمر بن الخطاب، كما استدلوا لعهد عمر لمن بعده عندما عهد إلى ستة من الصحابة، وبعضهم قال: رغم أنها جائزة فلا بد من شروط، وذكر من هذه الشروط وللحد من استغلال هذه الإباحة. هذا الجواز في الشطط في هذا الطريق فشرط بأن يكون المستخلف هو الإمام الشرعي المباشر للسلطة بصورة فعلية، وأن يكون الدافع هو مصلحة المسلمين العامة، أن يكون المستخلف أهلاً للإمامة أيضاً واستبعاد الأقربين.

لكن وبغض النظر عن هذه الشروط فلو نظرنا إلى قضية العهد والاستخلاف، وننظر إلى بعض آراء فقهاء القانون مثلا عبدالرزاق السنوري الذي أفرد لهذا البحث في هذا البحث مساحة لرسالة الدكتوراة، وهي في وقت مبكر جداً عن الخلافة، نستطيع أن نقول وبرأيي أنا إن استدلالاتهم لم تكن قوية في جوازهم لها لذلك فالمسألة الصحيحة التي يرتكز عليها هي مسألة أبي بكر، أما مسألة عهد سيدنا عمر رضي الله عنه فنحن لا نعدّها عهداً واستخلافاً، لأنه قام بترشيح ستة، وهذا يعدّ ضرب من ضروب الترشيح، ولذلك فالأمة هي التي اختارت واحداً من الستة لذلك لا ينطبق عليها لفظ استخلاف أو ولاية عهد.

النقطة الثانية للرد على هذه القضية أن الإمام لم يصبح إماماً بالعهد بل أصبح إماماً بالبيعة، ولذلك وبالرغم أن أبا بكر عهد وكتب لسيدنا عمر لكنه لم يصبح إماماً بعده لسيدنا عمر لكن بالبيعة لذلك فإن بعض الفقهاء ذكروا هذا المعنى بالنص، كأبي يعلى فهو يقول: لأن الإمامة لا تنعقد إليه بنفس

العهد، أبو يعلى الفرّا صاحب كتاب «الأحكام السلطانية للحنبلي» يقول الإمامة لا تنعقد إلا بعهد المسلمين والمقصود هنا بالبيعة.

وبالنسبة لعبد الرزاق السنوري الذي يقول: المذهب الذي نرجحه هو أن الاستخلاف لا يتجاوز ترشيح الشخص ولا يحرم الناس من حريتهم في اقراره أو رفضه، أي أن الاستخلاف عقد يتم بين المتصرف وبين من يختاره لكنه لا يصبح لازماً ولا ينتج آثاره إلا بعد أن تقرره البيعة، وهناك تكييف جيد لعبد الرزاق السنوري في مسألة تكيف البيعة هل هي عقد منشأ للسلطة أم هو عقد كاشف للسلطة، ومعنى كاشف للسلطة أي أن السلطة متحققة، مع ما على البيعة إلا أن تقر أي أنها مسألة شكلية.

رأي آخر هو هل يمكن أن يكون الإمام إماماً بغير بيعة ولذلك نجد أن حتى الأئمة التي كانوا يأخذونها بالعهد والعلية لأبنائهم كانو يصرون على أخذ البيعة من المسلمين ليلزموهم بالبيعة وليس مجرد ولاية العهدوالاستخلاف.

الطريق الثالث وهو طريقة القهر والغلب، لوجدنا بأن عدداً لا بأس به من الفقهاء المسلمين قد أجازوا هذه الطريق لأن من ولي الخلافة بالقهر والقوة ودانت له الناس أصبحت ولايته مشروعة، ويبدو أن هذا ورد على ألسنة الكثير من فقهاء الشريعة الذين كتبوا في التاريخ الإسلامي كالماوردي وأحمد بن حنبل، وقال بعض العلماء إن هذا جواز للضرورة وللاضطرار وليس جوازاً على الإطلاق، ولذلك قد ذكرها الغزالي بالنص يقول: (مثل أكل الميتة للمضطر) أي أن الفقهاء الذي أجازوا هذا الحق كان باجتهادهم وكان حسماً للفتنة، وقفاً لإراقة الدماء الذين عانت منه الأمة الإسلامية كثيراً فتأثروا بهذا الواقع وبرأيي أنه يجب أن لا تقرّ كل من اعتدى على السلطة بالقوة والقهر أن يجيز شرعاً هذه الولاية وهذه الإمامة وتبقي الأمة محتفظة بحقها الشرعي أن لا تمنحه هذا الجواز الشرعي، وأن يبقى معتدياً على السلطة ولا يصبح إماماً

إلا باختيارهم ورضاهم وهو الطريق المعتمد الأول إذا توجهنا للهيئة الإنتخابية فمن هم هذه الهيئة الإنتخابية؟!

المقصد بالهيئة هي شروط الناخب وباختصار بعضهم عرف عملية الانتخاب أنها عملية شهادة ولذلك فهو يقول بأن شروط الناخب هي الشروط التي يجب توافرها في الشاهد لأن هذا الناخب يشهد بأن فلاناً يصلح لإمامة أو لإدارة شوؤن الإمامة.

وهناك تكييف آخر فقهي يقول إنها عبارة عن وكالة، أي من ينتخب فلاناً هو يوّكله عنه، فالأمة توكل عنها من يدير أمورها ويحفظ مصالحها فهو عقد وحده في الشريعة الإسلامية. وهناك تشابه بينه وبين الوكالة ولا يمكن أن أحسن تشبيه له هو عقد الوكالة لكن يبقى لهذا العقد شروطه، وليس هناك إلزام باعتباره فقط وكالة لأنه يوجد بعض الاختلاف لأن شرحنا عقد الوكالة وبإسهاب بتكيف العقد نجد اختلالاً بينه وبين عقد الاستخلاف.

ولذلك، ممكن الاستفادة من شروط معينة، وأهمها أو مجملها هو شرط العدالة؛ أي أن الذي يجب أن ينتخب موكله يجب أن يكون ليس محكوماً أو أن يكون مشتركاً بجريمة موجودة بسجله، مخلة بالشرف أو غير ذلك. وبالاصطلاح الفقهي يمكن أن نكيّف ذلك ضمن تشريع معاصر يوضح الشروط التي يجب توافرها في الناخب، كالبلوغ، والعقل وغير ذلك.

وهناك شروط أخرى وضعت من قبل بعض الأمم كالنصاب المالي وقدر من التعليم بشهادة معينة أو غير ذلك، والقوانين تتباين كثيراً في الدول حول هذه القضية، وباختصار ممكن أن نقف على بعض الشروط المهمة ومنها: البلوغ والعقل والشهادة ونضيف لها شرطاً مهماً وهو الجنسية الوطنية. والجنسية بمعناها القانوني الشرعي هي العلاقة القانونية بين الفرد والدولة أي ليس كل مسلم أينما وجد يحق له أن يشارك في الانتخاب في اختيار الوالي في الدولة، بل يجب أن يكون مواطناً في هذه الدولة حتى يكتسب هذا الحق.

الحق الثاني وهو حق الترشيح، ونقصد به ما وضعه الشرع لكل من استجمع الشروط المؤهلة لتولي منصب النيابة من الأمة في إدارة الشؤون العامة أن يكون أحد البدائل التي تخضع لاختيار الأمة.

هل عرّف الإسلام مبدأ الترشيح: في الحقيقة فأول حادثة بعد التحاق الرسول بالرفيق الأعلى وهي التي تسمى حادثة السقيفة، ونحن نعدّها من أهم الحوادث التي يجب أن نقف عليها في كيفية الاختيار وفي الفقه السياسي عامة، وحيث كان هناك ترشيح فالأنصار رشحوا سعد بن عبادة وكان هناك ترشيح آخر لأبي بكر. أبو بكر قام بترشيح أبي عبيدة وعمر بن الخطاب، وكان الهاشميون مشغولين بدفن الرسول صلى الله عليه وسلم، لكن كان لهم نية بترشيح سيدنا علي، وبعد مناقشات وخطب دونتها كتب التاريخ وكتب السير، وعلى اختلاف الروايات، فمعظم الفقهاء الذين كانوا آنذاك حاولوا أن يوضحوا رأيهم في ترشيح هذه المرشح وأحقيته بالخلافة ولذلك فإننا نجد في النهاية أن الأمة تكاد تكون قد أجمعت على خلافة أبي بكر وأسندت إليه الخلافة، لشروط كثيرة كان قد امتاز بها عن غيره من المرشحين.

أيضاً؛ سيدنا عمر ضرب لنا مثلاً على الترشيح عندما قام بترشيح الستة الذين قال عنهم أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد توفي وهو عنهم راض: علي وعثمان طلحة والزبير وسعد وأخيراً عبد الرحمن، ذلك بأنهم كانوا أفضل من بقي من الصحابة وذكر كيفية اختيارهم، وبعض الروايات تقول إنه لم يضع عبد الله بن عمر إلا لأن يكون مرجحاً لأنه إذا كانوا ستة فتساوت الأصوات ماذا كان رأي عبد الله مع الفريق الآخر فهو المرجح.

لذلك فنحن لا نعدّه استخلافاً ولا ولاية عهد إنما هو ضرب من ضروب الترشيح بالنسبة لشروط المرشح، فعندنا الترشيح للإمامة العظمى، وهناك ترشيح للمجالس التشريعية أو مجالس الشورى أو أهل الحل والعقد.

هناك شروط عامة يجب أن تنطبق على كلا المنصبين، وسنذكر الشروط التي اجتمعت عليها رأي الأمة في مسألة الإمامة والخلافة ونرى ما الفرق بينها وبين الترشيح والمجالس التشريعية.

هناك شروط التي لا خلاف عليها كالبلوغ والعقل، والذكورة، والإسلام، والعلم، والاجتهاد، وقد وقع في الشرط الأخير بعض الاختلاف لذلك فقد كيّف بعضهم العلم بأن أوصله لدرجة الاجتهاد؛ أي يكون الخليفة مجتهداً، وبعضهم خفف من هذا الشرط، وقال إنه إذا كان عالماً بعلوم الشريعة كعلم المقلّد يكفي، لأنه إذا أصروا على هذه الشروط فإن من الصعوبة بمكان وسيسبب بعض الحرج.

هناك شرط آخر وهو العدالة -الذي ذكر سابقاً- والمقصود به الاستقامة على طريق الحق، وهناك شرط ذكره الفقهاء وهو الكفاية، أي الكفاية الجسمية والمقصود بها مكتمل الأعضاء والحواس بأن لا يكون ناقصاً من أي عضو أو حاسة بحيث يؤثر على ممارسته لعمله أو دوره أو يقلل من هيبته، أيضاً هناك شرط ذكره الفقهاء وهو الكفاية النفسية.

بالنسبة للنسب القرشي فقد وقع فيها الخلاف، وقد أفردت لها برسالة الدكتوراة مجال واسع، وسنذكر الآراء في هذه المسألة لأنها مسألة مهمة.

هناك ثلاث فئات للحديث عن هذه المسألة:

الفئة الأولى: وهم جمهور أهل السنة، فقالوا: إنه شرط، وبعضهم استدل بالإجماع، وبعضهم استدل بالحديث الصحيح عن الرسول صلى الله عليه وسلم الذي ورد في البخاري ومسلم والترمذي والنسائي.

الفريق الثاني وعلى رأسهم ابن خلدون فهو يقول إن هذا الشرط كان مؤقتاً لتحقيق مصلحة معينة بوقت معين، وما عاد الآن متحققاً.

الفريق الثالث وهم الخوارج والمعتزلة الجمهور وبعض البرجة الذين قالوا بصلاحية الإمامة لغير القرشي. فبعضهم قال مثل الكعبي، القرشي يتساوى مع غير القرشي في هذه المسألة والضر صاحب الفقه الضرري قال: إذا استوى

القرشي والعجمي فالعجمي أولى لماذا لأن أسهل لغزل والخلع، إذا خالف شروط الولاية.

في هذه المسألة -وهذا رأي شخصي-، وإذ وقفنا على الأحاديث التي ذكرت في هذه المسألة فكلها لا تصلح لأن تكون مستنداً معتمداً لأن تكون إجماع الفقهاء على القرشية.

والذين اعتمدوا على حادثة أبي بكر السقيفة فإذا رجعنا القول أي بكر في هذه المسألة فلم يذكر كما ذكر الفقهاء بل قال: «إن العرب لا تدين إلا لهذا الحي من قريش» بمعنى أن العرب في هذا الوقت لا ترضى بزعامة أحد من غير قريش لذلك فكان رأيه أنه إذا كان الوالي قريشياً فهو أكثر استقراراً وأكثر أمنا فهو كان ينظر إذن لتحقيق المصلحة.

هناك بعض الأحاديث التي هي مجرد أخبار والأخبار ليس للأمر، فالرسول صلى الله عليه وسلم كان يعلم ما سيحدث في المستقبل فقال: «ثلاثون خيفة كلهم من قريش...» إلى غير ذلك.

ولذلك نستطيع القول بأننا لو جمعنا المبادئ والآيات التي تحاول أن تجعل المعيار في التفاضل في المسلمين لوجدتاها قائمة على أن «أكرمكم عند الله أتقاكم»، «القوي الأمين» وغير ذلك. لذلك لا تصلح لأن تكون مبدأ يصل إلى أصل قطعي. فهذا الأصل القطعي إذا اختلف مع حديث أو حديث ظني، فيجب أن يؤول هذا الحديث بما يتفق مع الأصل القطعي؛ أي وباختصار هو الخروج من هذه المسألة.

بالنسبة لشرط الآخر هو الجنسية والمواطنة أيضاً فأرى بأن يكون الإمام أو الخليفة من مواطني الدولة الإسلامية، ولا يتبع بولاء لأي دولة أخرى لقوله تعالى: «والذين آمنوا ولم يهاجروا، مالهم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا» وهنا المقصود بالهجرة هو الالتحاق بمجتمع الدولة الإسلامية، فلم ننفي الإسلام على الذي لم يهاجر بل بقي مسلماً، ولم يقل أحد بكفره لكنه لا

يكتسب الحقوق التي يكتسبها ذلك الذي هاجر وأصبح عضواً للمجتمع الإسلامي».

هذه قراءة لحفص من قوله تعالى: «ومالكم من وَلايتهم» وأما قراءة حمزة والكسائي فهي: «ومالكم من وِلايتهم» والمعنيان صحيحان فالوَلاية بالفتح معناها المعونة والنصرة والوِلاية بالكسر معناها الولاية والسلطان، ولذلك حتى إذا لم يكن مسلماً ولم يكن عضواً في المجتمع الإسلامي أو في الدولة الإسلامية ليس له هذا الحق السياسي.

الترشيح لعضوية مجالس الشورى، فهي نفس الشروط التي يجب أن تنطبق على الإمامة العظمى لكن أنا أستثني -وهذه مسألة بحثتها بمجال واسع- الذكورة والإسلام، لذلك يجوز للمرأة أن تكون عضواً في مجلس الشورى ويجوز لغير المسلم أن يكون عضواً في مجلس الشورى لأن المواطن يكتسب حق المواطنة العامة في الدولة أو المجتمع الإسلامي.

بالنسبة للمرأة وحقوقها السياسية وباختصار إن دورها بالانتخاب مهما كثفنا الانتخاب على أنه شهادة فالمرأة ليست محرومة من ذلك. ولذلك فهي تقوم بالتوكيل وتقوم بالشهادة بالشرع والفقه وعمليةالانتخاب هي هذه العملية أما الترشيح أن يكون عضواً في مجلس الشورى فهي ممارسة أما لأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمرأة ليست محرومة بالفقه الإسلامي لا من الاجتهاد ولا من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهذا هو دورالمجلس التشريعي، وقد بحث هذه القضية بالذات مصطفى السباعي في كتابه «المرأة بين الفقه والقانون».

حق تشكيل الأحزاب السياسية، فبالنسبة للحزب ولجوهر كلمة الحزب فهو تجمع منظم لعدد من الأفراد المتفقين في الأفكار والمبادئ، وسعيهم لوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها من أجل تحقيق مصلحة عامة مشتركة وفق منهاج محدد.

وقد حدث عبر فترات مختلفة من التاريخ ولذلك فالمعتزلة كان لهم دور. الشيعة كذلك كان لهم دور في الحكم، ومختلف فئات أهل السنة كان لهم دور في الحكم وممارسة السلطة، ولذلك فإن المعتزلة أوصلوا أفكارهم عبر بعض الخلفاء العباسيين إلى الخليفة نفسه، فأصبح هو حارس هذا المنهاج. الشيعة وصلوا مرات كثيرة وعديدة وحكموا معظم البقاع الإسلامية في أوقات مختلفة ومتفاوتة، سواء في العراق وفي مصر وفي بلاد المغرب أو غير ذلك.

بالنسبة للأحزاب فلها مساوىء ومحاسن، فالمساوىء هي أنها تعدّ عاملاً مفرقاً وليست عاملاً مجمعاً تفرق المجتمع إلى فئات، تسهم الأحزاب إلى قولبة الحياة السياسية وتجميدها إلى فكر معين، فليس هناك إبداع للفرد لأن فكر الفرد محدد بفكر الحزب لا يستطيع الخروج عنه حتى ولو كان يمثل الحزب في البرلمان فهو يمثل رأيه الفردي، أيضاً تفضيلي لمصالح الحزبية على المصالح الوطنية، فبعض الأحيان يصبح الحزب هو المصلحة العليا للفرد، فلا يفكر إلا بمصلحة الحزب بعيداً عن مصلحة الأمة. أيضاً الأحزاب السياسية تسهم في تشويه الرأي العام وتزييفه، عن طريق الدعايات الانتخابية وتشويه الخصم والرأي آخر وكل مخالفي الأحزاب يذكرون هذه المساوىء بالمقابل هناك إيجابيات للأحزاب. فهي مدارس الشعوب تساهم في التثقيف والصقل والوضوح والتوعية إلى غير ذلك، فالأحزاب عنصر من عناصر الاستقلال السياسي عن طريق عمل مؤسسة، فنحن نغير والعمل عبارة عن مؤسسة وليس بانتهاءه أما الحزب فهو يواصل هذه الأفكار عن طريق التوارث والمؤسسة إلى غير ذلك.

الحزب عبارة عن تجمع جهود جماعية للقيام بمعروف لايستطيع الفرد وحده القيام به، ومقاومة منكر لا يستطيع الفرد مقاومته وحده، وفي ذلك قال تعالى: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير». رغم وجود آيات قد فرضت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشكل فردي وجماعي لكن هذه الآية قد

حددت هذا المعنى لأنه في كثير من المنكرات لا يستطيع الفرد وحده الوقوف بوجهها، والجهود الجماعية المتكثفة تستطيع تغيير هذا المنكر الكبير.

الأحزاب تعدّ أجهزة رعاية شعبية، فالحزب عبارة عن فئات من الشعب يمارسون الرقابة والسلطة على آراء السلطة القائمة، فهم عبارة عن رقابة شعبية، لأنهم لا يخرجون لأن يكونوا أفراداً من الشعب.

الأحزاب أداة مهمة من أدوات الرأي العام، تساهم في صناعة القيادات وتدريب الكفاءات وإعداد التخصصات المختلفة.

وبالنسبة للحلف المنهي عنه وفي النووي في شرح صحيح مسلم ولابن حجر في فتح الباري يقول: الحلف المنهي عنه هو الحلف الذي يضر بالمسلمين وعامة المسلمين وجماعتهم، وبعضهم قال بأنه الحليف الذي يرث.

هناك نهي عن نصرة الحليف ولو كان ظالماً، وهناك حديث يوضح هذا الموضوع لكن إذا كان الحلف خير والتحالف في سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو أمر محبب بالتأكيد وبكلام النووي في كتابه فهو يقول: المنهي عنه في نصرة الحليف حالة الظلم، ونهي عن أخذ الثأر، ونهي عن توريث الحليف. والذي كان في الجاهلية دائما التحالف على طاعة الله ونصرة المظلوم والمؤاخاة في الله تعالى فهو أمر مرغوب فيه».

بالإضافة إلى المؤيد أدلة كثيرة ممكن الرجوع إلى مضامينها، فهناك مجموعة من الكتاب المعاصرين يزيدون عن عشرين إسماً.

يقولون إن الأحزاب وسيلة ناصحة تستعملها الأمة لمحاسبة السلطة ومقاومة المنكر كما في قوله تعالى: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير» الاختلاف في طبيعة البشر وسنة الخلق والإضراب، الاستيعاب هذا الاختلاف وتوجهي وجهة إيجابية، ويكون فيه تنافس على الخير وليس بالعكس.

لا حرج من الاختلاف في الفرعيات بإجماع جميع المذاهب الفقهية، فإذا

كان هناك مذاهب فقهية في الأمور والفرعيات الفقهية إذن وقياساً عليه الأخرى بأن يكون هناك مذاهب في طريقة الحكم وطريقة الإصلاح وطريق معالجة تصريف الناس والأمور الإدارية المختلفة أي أن يكون الاختلاف مقبولاً. وأمور العبادات والطاعات وفي كيفية الصلاة وآدابها حتى في ركن من أركان الصلاة مثل ماعند الشافعية. ففي قراءة المأموم للصلاة نجد أنه قد خالفهم جمهور الفقهاء في هذه المسألة ولم تعد قراءة الفاتحة ركن من أركان الصلاة بالنسبة للمأموم كمثال.

فإذا سمح بالاختلاف في هذه المسائل فلماذا لا يسمح بالأمور الإدارية التي فيها مجال واسع للعقد والاجتهاد. بالنسبة لحق المعارضة فهل مفهوم المعارضة وارد في النظام السياسي الإسلامي وهل يمكن استيعابه في النظام السياسي المعاصر؟!!.

الحقيقة إذا كان مفهوم المعارضة يقوم بجوهر فكرته على حق التعبير عن الحق الجماعي في المناقشة والتقويم للسلطة السياسة، والتي تقوم على تقبّل الخلاف واعتباره مشروعاً، إذاً المعارضة وفي هذا المفهوم مسموحة ويمكن أن تعطينا نظاماً إسلامياً سياسياً يستوعب هذا الدور.

ولذلك فنحن نختلف عن المفهوم الغربي بمفهوم المعارضة بأنها قائمة على الصراع بين فريقين، أحدهما يريد أن يستولي على السلطة وبالمقابل إفشال الآخر له عن طريق الخداع والتضليل وغير ذلك.

طبعاً لا، فالمعارضة هنا يمكن تسميتها بالمعارضة الناجحة، ولذلك تقوم على مبدأ أساسي وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أيضاً على مبدأ النصيحة. والنصيحة أول ماشرعت شرعت للإمام، ولذلك فالمعارضة لا تنعت بالضارة لكنها لتوضيح الرأي سواء كان موافقاً أو مخالفاً لمن هو في دفة الحكم ويدير الأمور. فالمعارضة ليست خارجة النظام وليست خارجة عن القانون بل هي ضمن التشريع وضمن القانون وضمن الدستور، ومن هنا

يجب أن نفرق بين المعارضة والبغي في الفقه الإسلامي، فالبغي هو الخروج عن الجماعة.

أما إذا كانت الأمة الإسلامية بدستورها وتشريعها وقوانينها في عصر من العصور انتخبت أمراً معيناً، فالخروج عليه واستساغة ذلك بتأويل، ثم الخروج عليه بالقوة والتحصن في موضع هذا مختلف برأي عن مسألة كونه معارضة ضمن التشريع وضمن ما يسمح من الشرع وأمور الشرع.

حق الشورى هو حق آخر وهي معروفة وهي واجبة وليس كما قال بعضهم بأنها واجبة ومندوبة، أيضاً الشورى ملزمة وليس معلّمة كما قال بعضهم في اختلاف فيه رأي الأغلبية ورأي الأقلية، وأنا برأيي أن هناك بعض الكتاب والمفكرين حاولوا أن ينفوا مسألة أن رأي الأغلبية ليست موجودة في الشرع الإسلامي، وأنا رأيي أنه كان فيها تحملاً كبيراً ولو استقينا الأدلة من خلال ممارسته الحكام ومنذ زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ومن تبعه من الخلفاء نجد أنه كان دوراً باستمرار للأكثرية وهي المرجح.

حتى الذين يعارضون مسألة الأغلبية يحاولون أن يحشدوا أكبر عدد من الآراء والفقهاء وكأنه يمارس دور الأغلبية في الآراء. فيقول: قال فلان وقال فلان والأدلة، لذا فهو يقوم بحشد رأي الأغلبية، فلماذا التناقض.

ولذلك مسألة الأغلبية يمكن أن يكون تشريعاً وليس مخالفاً لنصوص الشريعة وقواعدها، بل نجد من يؤيده ويتناسب مع روح الشريعة وقواعدها.
بالنسبة لأهل الذمة وحقوقهم السياسية فيعدّوا مواطنين في دولة الإسلام وعبارة الفقهاء وردت على أكثر من لسان: «مالنا لهم وما عليهم علينا» ولذلك فإذا سمح لهم ممارسة كل الشعائر التعبدية والحقوق الدينية، فأنا برأيي إذا كان لهم ماكان فهل يجوز أن يحرمهم من الأمور الإدارية والسياسية البحتة التي يكون للعاقل فيها الدور فأنا برأيي ليس هناك ما يمنع بأن نستعين بكل دور

مـواطن في دولة الإسـلام له رأي وله خبـره وله مـهـارة ومسـألـة إدارة الدولة الإسلامية ليست كلها فقه وشرع بل الأمر واسع جداً والأكثر منه هو أن في اجتهاد العقل فيه أمر كبير، ومن هنا فكل من يعاون المسلمين وضمن دستور الدولة بالتأكيد وضمن تشريعه وليس خارجاً عن الدستور ورضي بأن يكون كذلك فله الحق بأن يساهم في عقله وخبرته ومهارته في تقوية دولة الإسلام في المسائل الاقتصادية والمسائل الإدارية والمسائل السياسية المختلفة إلى غير ذلك.

بالنهاية: فالإسلام يمثل -ورغم أنه عقيدة لصاحب العقيدة وفقه لأصحاب الفقه والتشريع- لكنه هو بالنهاية يمثل إطاراً عاماً يتعاون مع كل أهل الخير في كل مواقع أهل الأرض ولذلك تقول الآية: «وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان».

فيستطيع الإسلام أن يكون مبدأ أممياً عالمياً، لكل من يريد الدفع نحو نشر الخير ومقاومة الشر عامة، فسيكون مع التوجه الشرعي لمبدأ حكم الإسلام وسيطرته على الأرض كلها أو مبدأ الخلافة في الأرض الذي يقوم على مبدأ إعمار الأرض كلها. ويكون ذلك بنشر الخير ومطاردة الشر ومقاومة الظلم عن كل المظلومين حتى لو لم يكونوا مسلمين.



المنهج العلمي وصلته بالتفكير الإسلامي

الدكتور عبد القادر عابد

أستاذ الدراسات الجغرافية / الجامعة الأردنية

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعه وبعد . . اللهم إني أعوذ بك من الزلل في أي قول أو عمل وأعوذ بك من أن أقول زوراً وألا أخشى فجوراً وأن أكون بك مغروراً .

إنه لشرف عظيم أسبغته عليّ جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية إذ خصتني بهذه المحاضرة وأسأل الله تعالى أن يوفقني في طَرْق بعض جوانبها ، ثم شكراً للدكتور إسحاق الفرحان على هذه التقدمة التي لا أستحق جزءاً منها .

المنهج العلمي وصلته بالتفكير الإسلامي سأتحدث عنه في ثلاث نقاط : سأبرز عملية التفكير وشروطها ، ثم أتحدث في الطريقة العلمية عند المسلمين ، ثم بعد ذلك سأحاول أن أبرز دور الإسلام أو علاقة ذلك بالتفكير الإسلامي ، وأرجو أن أوفق في ذلك .

أولاً: عملية التفكير وشروطها وكيفية التفكير ولماذا يفكر الإنسان دون الدخول في كثير من التفاصيل والاختلافات في هذا الموضوع . وأسوق هنا وجهة نظر إسلامية في حدوث التفكير وتكوّن المعرفة لدى الإنسان . وفي هذا السياق لا بد من توفر شروط ثلاثة .

أولها : وجود دماغ سوي تجري فيه هذه العملية ، وهذا واضح ولا يحتاج للمزيد من البيان .

ثانياً: وجود واقع محسوس بإحدى الحواس الخمس وهذا الشرط فيه نقطتان:

١- أن الأمر الذي نفكر فيه يجب أن يكون مدركاً محسوساً بواحدة من حواسنا.

٢- أن تكون تلك الحاسة موجودة عند من يفكر، وهذا واضح.

والمتدبّر لكتاب الله عز وجل يستطيع أن يرى بوضوح أن وجود الواقع المحسوس كان الأسلوب الأمثل الذي استعمله القرآن الكريم للتفكير وفي الدعوة للتفكير كطريقة للإيمان. والآيات في هذا الصدد كثيرة جداً لا تكاد تخلو منها سورة من سور القرآن الكريم. ومن ذلك «صم بكم عمي فهم لايبصرون» «قل انظروا ماذا في السماوات والأرض» «أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت» «فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين. . .» ويستطيع المرء أن يأتي بالكثير من الآيات التي تدعو الإنسان لاستعمال حواسه واعمالها لفهم واقع: إما فلكي أو على الأرض أو غيره. كذلك أرشدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فإنه لا تحيط به الفكر. واضح من هذه الأمثلة ومن كثير غيرها أن وجود الواقع المحسوس شرط أساسي لا يستوي التفكير بدونه. وقد أدرك ذلك جمهرة العلماء المسلمين كجابر وابن الهيثم والبيروني والرازي، يقول الحسن بن الهيثم: فرأيت أن لا أصل إلى الحق إلا من خلال أمور يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور الحسية.

أما البيروني فيقول: إن العلم اليقيني لا يحصل إلا من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقي، وبعد فإن هذا دليل على أن الإسلام وجمهرة علمائه قد أخذوا باستقراء الواقع المحسوس استقراء منتجاً للتفكير، ولكن ما الذي يحدث إن بدأ الإنسان بالتفكير بشيء غير محسوس؟ ولتوضيح ذلك

نقول: قد تكون مجموعة التخيلات والتوهمات والضلالات التي وقع فيها فلاسفة اليونان انتقلت إلى بعض الفلاسفة المسلمين، وخير مثال على ذلك أنهم افترضوا أفلاكاً عشرة، وأن لهذه الأفلاك عقولاً تدرك بها وأنفساً تشعر بها، وأهملوا عقولهم في صفاتها وقدراتها فخرجت لهم مجموعة من الآلهة، وأنصاف آلهة فكانت الزهرة آلهة الجمال والحب، أو الآلهة المختلفة عندهم. هذا النوع من التفكير لا يستطيع أن يعيده إنسان آخر لأنه غير خاضع للحس، ولو فكر فيه اثنان لأتيا بأشياء مختلفة ومن أمثلة ذلك في عصرنا قصص الخيال العلمي التي تكتب ومنها ضلالات التنجيم وتأثير الكواكب والنجوم في حياة الإنسان المهم في هذا الأمر أن التفكير المبني على واقع غير محسوس، لا يستطيع اثنان بأن يأتيا بذات النتيجة بعكس التجريب المحسوس الذي فيه تكرر النتائج إذا أخضعت التجربة للظروف ذاتها.

أما الشرط الثالث اللازم لأن يتم التفكير فهو وجود خلفية علمية سابقة يحاكم بها الواقع المحسوس، وحتى تتضح الأمور أضرب مثلاً واحداً من العلوم الجيولوجيّة. لمْ تتقدمْ هذه العلوم التقدمَ الذي تشهده في فهم الأرض إلا بعد أن وُضعَ القانونُ البسيط التالي (إن الحاضر مفتاح الماضي). بمعنى أن العمليات الجيولوجية التي تحدث على سطح الأرض هي ذاتها التي كانت تحدث على الأرض منذ نشأتها، وهذا ما أطلق علماء الجيولوجيا لدراسة الكيفية التي تتشكل بها الصخور صخور الرمل مثلاً يقيسون بها، وعلى أساسها كيف تتشكل الصخور الرملية القديمة، والتعرف على البيئة التي نشأت بها، والكيفية التي نشأت بها، وأنواع تلك الرواسب، أنهرية هي أم بحرية أم دلتائية، . . . من الشواهد الموجودة فيها كقياسات أخذوها في استقراء الواقع وعمل معلومات أولية وضعوها كقياسات لهم. هذه في اعتقادي شروط التفكير المنهجي.

ونتقل إلى طريقة العلماء المسلمين في البحث العلمي أو في المنهج العلمي.

التفكير العلمي أو الطريقة العلمية في التفكير لا يجوز إلا أن تكون واحدة. وهذا رأي أنا قد أخالف البعض فيه. فالتفكير العلمي لا يجوز إلا أن يكون واحداً في الإسلام أو في أي نظام آخر كالرأسمالية أو الاشتراكية، ذلك أن التجربة هي أساس رئيس لهذا التفكير، وقد استعملها المسلمون وغير المسلمين في هذا المجال لا فرق غير أن الأعمال التي قوم بها الإنسان ومجموع العاملين معه في أثناء العمل العلمي معه تقسم إلى نوعين:

أولاً: الأعمال الفنية، وفي هذا نستوي مع غيرنا لا فرق من مثل نوع التجربة وشكل الأدوات والمواد المستعملة، إلخ. وما يستتبع ذلك أن تتطور هذه الأشكال وتتغير مع الزمن حسب التطور العلمي دعونا نُسَمِّ مثل هذه الأشكال بالأشكال المدنية وهي غير مرتبطة بنظام أو بوجهة نظر الإنسان عن الحياة فهي عالمية.

ثانياً: الأعمال المرافقة للعمل العلمي مما هو متعلق بمجموعة الأحكام الشرعية التي تضبط سلوك المسلم سواء أكان عالماً أو إنساناً عادياً، وعادة ما ينتج عن مثل هذه الأعمال أشكال أو أوضاع أو ظروف دعونا نَدْعُها بالأشكال الحضارية. من أمثلة ذلك مثلاً عدم منع انتقال العلم والتقانة إلى الشعوب التي يدخل إليها الإسلام، وسأعود إلى هذا المثال في النهاية، حاولت أن أضرب هذا المثل لأقارن بين كيف تمنع أوروبا أن ينتقل العلم والتقانة إلى الدول المفتوحة أو المغلوبة على حين أن المسلمين عندما دخلوا بلاد الشرق أو بلاد الأندلس أصبحت مزدهرة ازدهار أي دولة إسلامية لا فرق. وهذه من الأعمال الحضارية. أوضح من ذلك مثلاً فصل الرجال عن النساء في المستشفيات على سبيل المثال.

وبعد، هل تميز العلماء المسلمون بطريقة خاصة، النقاط التالية هي محاولة لوصف المنهج العلمي الذي اتبعه المسلمون في شتى علومه، ولو دققت فيها لوجدت أنها لا تختلف عن أصول البحث العلمي في زماننا هذا، ولا أظنه يختلف عما سبقه ممن استعملوا التجريب الحسي أساساً لأعمالهم.

١- اتسام العلماء المسلمين بالموضوعية والنزاهة والقصد إلى الحقيقة في أعمالهم العلمية، يقول البيروني في كتابه "الآثار الباقية عن القرون الخالية": بعد تنزيه النفس عن العوارض والتعصب واتباع الهوى والتغالب بالرئاسة وأشباه ذلك، ثم يدخل في موضوعه. ومنها قول الحسن بن الهيثم في كتابه "المناظر": "ونجعل غرضنا في جميع ما نستقر به ونتصفحه استعمال العدل لا اتباع الهوى ونتحرى في سائر ما نميزه وننقده طلب الحق لا الميل مع الآراء، ولعلنا ننتهي بهذا الطريق إلى الحق الذي يثلج الصدر، هذا نحن أتباع العلماء المسلمين الموضوعية والنزاهة وهي صفة موجودة الآن عند من يقوم بالبحث العلمي."

٢- اعتبار الكون وحدة واحدة في ظواهره وخضوع كل أجزائه للقوانين ذاتها دونما تمييز لظواهر سماوية وأخرى أرضية ويرى ذلك في العديد من أعمال البيروني وابن الهيثم، حيث نرى البيروني يقرر إمكانية تغيير الأجرام السماوية وزوالها بناء على ما هو ملحوظ ومحسوس من تغير جبال الأرض، وهي ملاحظة نعلم الآن أنها صحيحة قياساً، وخرج أن الظواهر الكونية والأرضية واحدة.

٣- اعتبار العلم والبحث العلمي غير منفصلين في تجاربهم وبالتالي كان الاستقراء واضحاً في بحوثهم، وقد أسلفنا القول في هذا الموضوع.

٤- وضع الفرضيات لتفسير الملاحظات الناتجة عن الاستقراء والتأكد منها بالتجربة. وذلك واضح في أعمال البيروني وغيره، من مثل فرضيته في

نشأة الصحارى الواقعة في ظل الجبال كتلك الواقعة في ظل جبال الهمالايا وقد أقام الدليل على ذلك بالمشاهدة.

٥- القيام بالتجربة في شتى ضروب العلم، ولا أظنني آتي بجديد في ذلك، دعني أقدّمْ استشهاداً واحداً في هذا السياق وهو لجابر الذي يقول ناصحاً تلاميذه: "إن أول واجبات المشتغل بالكيمياء هو العمل وإجراء التجربة؛ لأن من لا يعمل ويجري التجارب يصل إلى أدنى مراتب الاتقان، فعليك يا بني بالتجربة لتصل إلى المعرفة، وما افتخر العلماء بكثرة العقاقير ولكن بجودة التدبير، فعليك بالتأني والرفق وترك العجلة. وقد اشتهر الكثيرون بالتجريب في أعمالهم من مثل: جابر والبيروني وابن الهيثم.

٦- إيمانهم بعالمية العلم، وهذا واضح جداً في أخذهم لعلوم من سبقهم من الأمم وهضمها، وانطلاق إبداعاتهم العلمية الجديدة بعد ذلك، التي نعرف العديد منها، وهي ليست موضوع هذه المحاضرة.

٧- الشك فيما وصل إليه علماء الأمم السابقة وإخضاعه للتجربة أو تمحيصه فإن صح أخذوا به وإلا جاءوا بجديد غيره، وفي هذا السياق يجدر القول إن بعض الفلاسفة المسلمين كتبوا في هذا العلم.

- دعني أقف هنا فرقت بين علماء وفلاسفة، ففي نظري إن ابن رشد وابن سينا ليسا علماء بل فلاسفة ثم بعد ذلك علماء، لكن أمثال البيروني وابن الهيثم هؤلاء الذين أعنيهم بالعلماء الحقيقيين.

أعيد إذاً في هذا السياق يجدر القول إن بعض الفلاسفة المسلمين الذين كتبوا في العلم مثل ابن سينا وابن رشد كان لأعمال المفكرين اليونان سطوة في أعمالهم، فلم يخرجوا كثيراً عما قاله العلماء اليونان من أمثال بطليموس وأرسطو وغيرهم. وقد عاب عليهم ذلك العلماء الحقيقيون من أمثال الرازي

وابن الهيثم . ونحن في هذه العجالة غير معنيين بأقوال الفلاسفة المسلمين وإنما بالعلماء المسلمين .

وقد كتب ابن الهيثم كتاباً عن ذلك أسماه "الشكوك على بطليموس" تحدث فيه باسهاب أنه لا يجوز للعالم أن يأخذ كل ما جاء به الآخرون بشكل مسلّم به ؛ لأن العالم قد يخطئ وقد يصيب ، وأن الله لم يعصم العلماء عن الزلل ، إلى أن يقول : فطالب العلم ليس هو الناظر في كتب المتقدمين المسترسل مع طبعه في حسن الظن بهم ، وطالب الحق هو المتهم بسوء ظنه منه ، المتوقف فيما يفهمه عنهم ، المقتنع بالحجة والبرهان لا قول القائل الذي هو انسياق المخصوص في صلته بضروب الخلل والنقصان . ويقول أبو بكر الرازي بخصوص عدم تقليد ما في الكتب الطبية : إنهم ينظرون في الكتب فيستعملون العلاجات وليسوا يعلمون أن الأشياء الموجودة فيها ليست هي أشياء بأعيانها بل هي مثالات جعلت ليتحدى بها . وتعمل الصناعة منها . ثم انظر معي بإمعان في كلام البيروني بخصوص الشك في أعمال من تقدم وعدم الأخذ به على علاته ، وهي فكرة الشك ذاتها التي يعزوها الغرب لديكارت . يقول البيروني إنما فعلت ماهو واجب على كل إنسان أن يعمله في صناعة من تقبل اجتهاد من تقدمه بالمئة ، وتصحيح خلل إن عثر عليه بلا حشمه وخاصته فيما يمتنع إدراك صميم الحقيقة فيه من مقادير الحركات ، وتخليد مايلوح له فيها تذكره لمن تأخر عنه في الزمان وأتى بعده ، وقرنت بكل عمل من كل باب من علله ، وذكرت ماتوليت من عمله يعد به المتأمل عن تقليدي فيه ، ويفتح له باب الإستصواب فيه أو الإصلاح لما زللت فيه أو سهوت في حسابه ؛ لأن البرهان في القضية قائم مقام الروح من الجسد .

وبعد فهذه بعض الملامح العلمية في التفكير لدى المسلمين مما هداني الله إليه ، وهي كما ترى غير مرتبطة بوجهة نظر إسلامية فهذه الطريقة وما ينتج عنها أو ما يلزمها من أشكال عملية تكون في العادة عالمية لا تكون لأمة من الأمم ، وهي أيضاً الطريقة العلمية المعمول بها الآن في جامعات العالم ومراكز

بحوثه فهي لا تخص المسلمين فقط وإنما هي عالمية، غير أن المسلمين لهم السبق فيها أو في بعض فصولها على الأقل، يكفي الإسلام ودولة الإسلام أنه كانت منذ القرن الثاني الهجري ونضجت وشبّت في القرن الرابع والخامس والسادس، يكفي أن التجريب كان سجية في حين لم يبدأ التجريب بشكله الصحيح إلا بعد أن قام (بيكن الثاني) في القرن الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر بدعوات متتالية حتى أصبح التجريب مقبولاً لديهم. لكن حتى اليونان كان عندهم تجريب قبل المسلمين ولكن فضل المسلمين في إرساء هذا العمل، ثم انتقل بعد ذلك إلى الأوروبيين الذين بقوا على ذلك لفترة من الزمن ثم انتقلوا إلى نهضتهم الحالية.

ثالثاً: نأتي إلى النقطة الثالثة التي هي الإسلام والبحث العلمي أو المنهج العلمي، ما علاقة ذلك بذلك، فإذا كانت الطريقة العلمية التي اتبعها المسلمون عالمية ولا تخصهم وحدهم بمعنى أنهم لا يوجد فيها ما يميزهم عن سواهم فإن علينا أن نجيب عن السؤال التالي:

أليس للإسلام من تأثير في الأمور المتعلقة بالعلم والبحث العلمي والبيئات التي تحيط به والجواب على ذلك في رأيي بالإيجاب وفي هذا بعض التفصيل.

لقد قام العلماء المسلمون في أثناء أعمالهم العلمية بأرفع الأعمال، أشياء منبثقة عن وجهة النظر الإسلامية، وهي مادعوناه سابقاً بالأشكال الحضارية التي هي جزء من لحضارة الإسلامية. هذه الأشكال الحضارية هي بلا شك إسهامات مضيئة في الأعمال التي تمت في زمن الحضارة الإسلامية، وهي وإن كانت موجودة الآن جميعها أو بعضها مرافقة للأعمال العلمية في بعض الحضارات المعاصرة فإن ذلك لا يلغي كونها نابعة من الإسلام وتشكل جزءاً منه على اعتبار أنها إنما انبثقت في أساسها من أحكام شرعية. وحتى نوثق ما نقول فاسمحوا لي بمثالين لإثبات صحة هذا الإدعاء. والمثال الأول نأخذه من

الطب، لا يستطيع أحد الادعاء أن الطب بدأه المسلمون أو قد انتهى بهم، فهو قديم قدم الإنسانية، كذلك فإنني لن أتحدث في الأشكال المدنية أي الفنية في الطب التي أتى بها المسلمون، ولن أسوق شيئاً من انجازات العلماء في الطب، فهو ليس موضوع هذه المحاضرة، ولكنني سأتحدث في موضوع مجموعة الأفعال المتصلة بالطب مما هو منبثق عن الإسلام أي في الأشكال الحضارية التي أثرت في مسيرة هذا العلم في زمن الحضارة الإسلامية:

١- حث الإسلام على العلم واحترام العلماء، والطب واحد منها.

٢- كثرة الأدلة الشرعية من آيات وأحاديث والقواعد الكلية التي تحث المسلمين على التداوي والبحث عن الأدوية والمحافظة على صحة الأبدان وصحة البيئة والواقعية من الأمراض والحجر الصحي، وصدقوني لو أردت شرح كل واحدة منها وتفصيلها لاحتجت إلى شرح طويل.

٣- مسؤولية الطبيب عن مرضاه لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من تطبب ولم يعلم منه الطب فهو ضامن." من ذلك إجراء امتحان للصيدلاني قبل مزاولة المهنة، كالذي حدث في عهد المأمون لأول مرة سنة ١٨٠هـ، وكذلك اشتراط الطبيبب في الحصول على ترخيص في مزاولة المهنة في عهد المقتدر بالله سنة ٣١٩هـ.

رعاية الدولة الإسلامية لرعاياها طبياً وهذه الرعاية هي جزء من الرعاية العامة التي توليها دولة الخلافة الإسلامية لجميع رعاياها، وكلكم يذكر قول عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- في تعثر البغلة في العراق. ويبدو أن هذا الفهم لمعنى الرعاية هو الذي أدى إلى نشوء المستشفيات وانتشارها الواسع في الدولة الإسلامية ليعالج فيه المسلمون مجاناً وعلى حساب الدولة، أين من ذلك أنظمة التأمين الصحي المعمول بها في كبريات الدول الرأسمالية في وقتنا الحاضر، والتي تطبقها دولنا التي نعيش فيها؟ أليس الفرد منا هو الذي يدفع تأمينه؟ قارن ذلك بالفقرات التالية عن مستشفيات الخلافة الإسلامية.

وبهذا الخصوص تقول الدكتورة (زكنيد هوينكا) في كتابها " شمس العرب تسطع على الغرب " : أفضل المستشفيات هي التي أنشئت بادئ ذي بدء في بلاد الفرنجة، كانت مستشفيات تسمى مأوى الله في باريس، وكان ثمة قش كثير موضوع على الأرض يتزاحم عليه المرضى وأقدام بعضهم إلى رؤوس بعض الأطفال قرب الشيوخ والرجال بجانب النساء بشكل يدعو إلى العجب ولكنه حقيقي، وكان قرب المتوعكين توعكاً بسيطاً ذوو الأمراض المعدية وأناس كثيرون، منهم: الحبلى التي تعاني آلام المخاض، والطفل الذي يعاني سكرات الموت الذي يهذي بالحمى، ومريض السل الذي مزق صدره سعاله، والمصاب بالمرض الجلدي الذي يمزق جلده بأظافره حكاً. أجل لقد كان ينقص المرضى أمور كثيرة فالطعام سيء يقدم لهم في قلة وندرة وأوقات متباعدة، وأما كميته فهي ضئيلة جداً لا تزداد إلا إذا أنفق على هؤلاء المرضى رجل وجيه من أعيان المدينة وأرسل لهم شيئاً من الغذاء، وقد يتفق أن يحرم المرضى الطعام أياماً كثيرة كان المبنى يزدحم بأخطر الحشرات، أضف إلى ذلك فساد الهواء في الداخل لدرجة لا تطاق، وكانت جثث الموتى تترك مدة ٢٤ ساعة قبل أن تنقل فيضطر المرضى أن يشاطروا الجثث هذا المكان. الجثث الذي يدبّ فيها الفساد بسرعة بجو جهنمي كهذا، فيدب فيها الفساد فتفوح الروائح المنتنة في الأجواء بالمقابل، انظر إلى وصف الدكتورة (هوينكا) للمستشفيات الإسلامية.

وأنا وضعت الصورتين الصورة الأولى في أوروبا في القرن الثاني عشر والثالث عشر مع بداية هبوط الحضارة الإسلامية، والآن القول عن المستشفيات الإسلامية:

توافرت في مستشفيات الخلفاء والسلاطين كل أسباب الرفاهية التي كانت تتوافر في قصورهم من أسرة وثيرة ناعمة إلى حمامات كانت تتمتع بها الطبقة الحاكمة في بيوتها. ومعلوم أن هذه المستشفيات على غناها كانت تفتح أبوابها

للفقراء بدون تمييز، وأن الأوضاع تشبه حالياً ما نراه في قرننا العشرين، ففي مدينة قرطبة وحدها كان هناك خمسون مستشفى في أواسط القرن العاشر. أنا أريد أن تقارنوا بالتأمين الصحي في بلادنا، وحتى في أمريكا، كيف الواحد هنا في بلادنا إذا ما دفع يُعالج، بينما الناس هناك الدولة تعالجهم وترعاهم لأنهم جزء من رعاياها. وكذلك انظر إلى رسالة يقول فيها أحد المرضى مخاطباً والده يصف له أحد المستشفيات التي يتعالج فيها: حملني ممرض إلى قسم الرجال فأدخلني حماماً ساخناً، وألبسني ملابس نظيفة من المستشفى، واليوم صباحاً جاء كالعادة رئيس الأطباء مع رهط كبير من معاونيه. ولما فحصني أملى على طبيب القسم شيئاً لم أفهمه، وبعد ذهابه أوضح لي الطبيب أن بوسعي الخروج من المستشفى صحيح الجسم معافى، وإني والله لكارهٌ لهذا الأمر، فكل شيء هنا جميل للغاية ونظيف جداً؛ الأسرّة نظيفة وثيرة وأغطيتها من الدقمس الأبيض والماء بغاية النعومة والبياض كالحرير، وفي كل غرفة من غرف المستشفى تجد الماء جارياً على ما أشهى ما يكون، وأما الطعام فحدث عنه ولا حرج فهناك الدجاج ولحم الماشية يقدم يومياً لكل من بوسعه أن يهضمه. هذه صوره لإنسان فقير دخل المستشفى في الأندلس. لقد أدت مجموعة هذه الضوابط المستنبطة من الإسلام إلى تقدم كبير في الطب من الناحية العلمية مما لا مجال للحديث عنه. ولا أظن الطب يتميز عن غيره من العلوم، وتستطيع أن تأخذ الصيدلة وتتكلم عنها كلاماً مماثلاً، وكذلك الفلك والجبر والهندسة، إلخ.

ولكن أخذت هذا المثال فقط لأبين أن في الإسلام مجموعة من الضوابط ليست هي الطريقة العملية ولكنها تسيطر على الطريقة العلمية وهذا هو علاقة التفكير الإسلامي بالطريقة العلمية. تسيطر على الطريقة فتدفع العلماء إلى الإبداع في شتى مناحي الحياة. أما المثال الثاني فهو متعلق بسلوك العلماء المسلمين والدولة الإسلامية تجاه نقل العلم والمعرفة العلمية والتقانة إلى البلاد

الأخرى؛ كلنا يعلم أن الخط الأساسي في الإسلام الذي يقضي أن الإنسان إذا أسلم أصبح له ما للمسلمين وعليه ما عليهم، وكذلك الشعوب، فإذا دخل شعب ضمن الدولة الإسلامية أصبح جزءاً منها يتمتع بكل ما تتمتع به بقية شعوب الأمة الإسلامية وهذا واضح لا يحتاج إلى تبيان في كل من حواضر الدولة الإسلامية في الأندلس وفي شرق الدولة الإسلامية في طشقند وسمرقند؛ فلم يمنع الشعب العربي الذي حمل الإسلام أولاً وأقام الدولة الإسلامية ثانياً، ولم يمنع العلم والمعرفة عن هذه الدول ولم يحتكرها لنفسه بل إنه طبق الإسلام من خلال دولة الخلافة على الشعوب كافة وبالتالي نهضت جميعها معاً، قارن ذلك بسلوك بريطانيا مع الهند منذ عام ١٩٥٠ حتى الآن أين بريطانيا وأين الهند؟ أو قارن بين فرنسا ومستعمراتها البرتغال ومستعمراتها وأمريكا الآن وأعمالها، الفرق صارخ ولا يحتاج إلى تدليل، ولكن تستطيع أن تضعه في جملة واحدة: في الإسلام المساواة والأممية مقابل الاستغلال والاستعمار في الدول الأخرى. هذا أيضاً له علاقة بالعلم ونقل العلم ونقل التقانة من بلد إلى بلد وهذا الإسلام خطه في غاية الوضوح، ويختلف تماماً مع خط التفكير الموجود في الأنظمة الرأسمالية.

وخلاصة لكل ماسبق فإنني أقول:

١- إن التفكير فريضة على المسلم لأنه وسيلته وطريقه إلى الإيمان بالله.

٢- طلب العلم فريضة على المسلم وأحاديث الرسول واضحة في ذلك.

٣- أدى ذلك إلى احترام العلم واحترام العلماء وتيسير مهماتهم والاعتماد عليهم في حل مشكلات الدولة، وكان الإنفاق على العلم والعلماء من دولة الخلافة الإسلامية كبيراً ومجزياً وهناك أمثلة كبيرة جداً منها المأمون وكيف أنفق على قياس محيط الأرض جبال وجمال وعمل المراصد وعمل المستشفيات، أمثلة كثيرة أكثر من أن تغفل.

٤- في مثل هذا الجو ترعرعت طرق المنهج العلمي الحقيقي وعلى رأسها التجريب العلمي الذي بقي زمناً طويلاً في داخل الدولة الإسلامية حتى انتقل إلى أوروبا، بعد ذلك الذي عدّته أنه من إنتاجها وما هو كذلك بل هو من إنتاج من سبقها وهو الدولة الإسلامية.

٥- لا يحتكر العلماء المسلمون ولا تحتكر الدولة الإسلامية العلم والتقانة كما يفعل الرأسماليون حالياً.

السنن الإلهية في القرآن الكريم

أ.د. علي جمعة

رئيس قسم الشريعة جامعة القاهرة، أستاذ دكتور في الفقه وأصوله

المقدمة:

١) يهتم المعهد العالمي للفكر الإسلامي بمحاور ستة، وهي: التعامل مع القرآن والسنة والتراث والفكر الغربي وبناء النظام المعرفي والمنهجية الإسلامية.

وفي نطاق المحور الأول يعمل فريق عمل بمكتب القاهرة حول أمور، منها: وضع قواعد وضوابط ومدخل لكيفية استنباط السنن الإلهية في القرآن الكريم بحيث يتولد علم حول قضية السنن، يسعى إلى إنشاء منظومة متكاملة من السنن.

٢) في المحاضرة بيان لنُقول عن العلماء القدماء والمحدثين حول تعريفُ السنة وأقسامها المَختلفة، وضوابط استنباطها، وأمثلة كل قسم منها، والفرق بينهما وبين الكليات الأخرى، كالمبادئ العامة والمقاصد والقيم والحقائق الإيمانية والصفات الإلهية، ونحو ذلك.

٣) وتعد هذه المحاضرة رؤوس أقلام ودعوة للتفكر والتفكير حول موضوعها والدعوة إلى الاهتمام به؛ ليتم ذلك العلم ويتحقق ويولد، ثم يفرّع حتى نصل به -وبغيره من المجهودات في كيفية التعامل مع القرآن

الكريم- إلى دستور مرجعي للنظام المعرفي، وإطار كلي للعلوم الاجتماعية والإنسانية، ملتزمة ومؤطرة بالرؤية الكلية المنبثقة من الكتاب والسنة.

تعريف السنة:

قال ابن منظور: «السنة في اللغة تعني: السيرة حسنة كانت أو قبيحة»[(١)]

ويقول ابن الأثير في النهاية: «الأصل في هذا اللفظ -السنة- الطريقة والسيرة، وفي حديث المجوس: «سنّوا بهم سنة أهل الكتاب» أي: خذوهم على طريقتهم، وأجروهم في قبول الجزية منهم مجراهم».[(٢)]

ويعرفها ابن تيمية بقوله:

«والسنة هي العادة التي تتضمن أن يفعل في الثاني مثل ما فعل بنظيره الأول؛ ولهذا أمر الله تعالى بالاعتبار، قال: ﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب﴾ (يوسف: ١١١)».[(٣)]

- وعن أصلها اللغوي يقول الشيخ رشيد رضا: «السنن جمع سنة، وهي الطريقة المعتبرة والسيرة المتبعة أو المثال المتبع، قيل: إنها من قولهم: سنّ الماء إذا والى صبه، فشبّهت العرب الطريقة المستقيمة بالماء المصبوب، فإنه لتوالي أجزائه على نهج واحد يكون كالشيء الواحد».[(٤)]
- ويزيد الراغب الأصفهاني المقصود وضوحاً فيقول: «السنن جمع سنة، وسنة الوجه: طريقته، وسنة الله تعالى قد تقال لطريقة حكمته وطريقة طاعته نحو: ﴿سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾ (الفتح: ٢٣) ﴿ولن تجد لسنة الله تحويلاً﴾ (فاطر: ٤٣) فتنبه أن فروع

---

(١) لسان العرب، ، مادة سنن.

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر (٢/ ٤٠٩)

(٣) مجموع الفتاوي (١٣/ ١٩)

(٤) تفسير المنار (٤/ ١٤٠)

الشرائع وإن اختلفت صورها فالغرض المقصود منها لا يختلف ولا يتبدل، وهو تطهير النفس للوصول إلى ثواب الله تعالى وإلى جواره» .[1]

- وقد جاء لفظ (سنة) بحرفيه الأصليين دون اشتقاقاته في القرآن سبع عشرة مرة وهي تستخدم في القرآن الكريم -عادة- بمعنى : ما بيّن الله للإنسانية من طرق واتجاهات الأمم السابقة التي جعلها الله قوانين ثابتة في البشر والوجود كله، دون أن تتغير هذه القوانين أو تتبدل.

ونستخلص من هذا كله أن السنن : «هي القوانين الإلهية الحاكمة في الواقع»، ومن ثم فدراسة الواقع ضرورية لفهم السنن الإلهية، إذ لا تعارض بينهما. بل هما وجهان لعملة واحدة، وبإدراكهما تتم القراءتان لكتاب الله المنظور مع كتاب الله المسطور.

*** أهمية دراسة سنن الله :**

إن معرفة سنن الله جزء من معرفة الدين أو معرفة الجزء من الدين، وهذه المعرفة ضرورية، وتعد من الواجبات الدينية؛ لأنها تبصّرنا بكيفية السلوك الصحيح في الحياة، بل إن عدم إدراكها يؤدي إلى التحكم بالأهواء وبالثقافات المختلفة، فضلاً عن أن «إغفالها وعدم فقهها في ميدان الدراسات الحضارية في واقع المسلمين الحالي قد أدى إلى ضياع طاقات كثيرة، بذلها مفكرون ومربون إسلاميون عظام، وذهب الكثير منها سدى في ظل المشكلات المتكدسة، التي يظهر أنها مشكلة واحدة لا هي مشكلة الإنسان المسلم صاحب المنهج، الفقيه بسنن التحضر، الخبير بربط عناصر الكون الطبيعية، وطاقاته المعنوية بالحياة الاجتماعية لخدمة الإنسان» .[2]

*** الدراسات السابقة في مجال السنن :**

---

(1) مفردات غريب القرآن، ص ٢٤٥

(2) سنن الله في المجتمع من خلال القرآن، محمد صادق عرجون، ص ١٦

تعد قضية السنن واحدة من الحقائق القرآنية التي لم تلق حقّها في الدراسة من المفسرين القدامى والمحدثين، اللهم إلا بعض إشارات في كتب المحدثين، كالشيخ رشيد رضا في تفسير المنار، وسيد قطب في الظلال، وبعض دراسات مالك بن نبي.

وقد حصرنا المؤلفات التي تناولت السنن على مستوى الكتب والرسائل الجامعية فخلصنا إلى مؤلفات عدة قليلة لا تغطي هذا العلم على خطورته وأهميته؛ إذ إنها تتكلم عن السنن لا فيها، أو بمعنى آخر: تتكلم عن أفراد وموضوعات السنة وتطبيقها وليس عن السنن نفسها من حيث الضوابط ومنهج الاستنباط مثلاً، الأمر الذي دعانا إلى هذه الدراسة لتكون مدخلاً أو مقدمة لهذا العلم الضروري، وبالأخص في واقعنا المعاصر المتشابك.

إن اسم كل علم يطلق على أحد معان ثلاثة، وهي: المسائل، أو إدراكها على وجه التصديق المتعلق بها، أو ملكة استحضارها؛ أي القوة الحاصلة من تكرار إدراك القواعد التي يقتدر بها على استحضارها بلا كسب.

وإذا ما طبقنا هذا المفهوم على الدراسات التي كتبت عن السنن فإننا لا نجدها تشكل علما أو ما يمكن أن يسمى علماً؛ إذ إن المعاني الثلاثة للعلم لا تتصور إلا بعد معرفة ماهية هذا العلم وضوابطه ومنهجه.

- والدراسات السابقة التي تم حصرها هي:

١. سنن الله في المجتمع من خلال القرآن	محمد صادق عرجون
٢. السنن الإلهية	د. عبدالكريم زيدان
٣. السنن الإلهية في النفس البشرية	عمر أحمد عمر
٤. أسباب هلاك الأمم وسنة الله في القوم المجرمين المنحرفين	عبدالله التليدي
٥. مجموعة: «حتى يغيروا ما بأنفسهم»	جودت سعيد
٦. سنن القرآن في قيام الحضارات وسقوطها «رسالة ماجستير غير منشورة بكلية آداب عين شمس»	محمد هيشور
٧. عوامل فساد الأمم كما تصورها سورة الأعراف «رسالة ماجستير غير منشورة بكلية أصول الدين/ الأزهر»	فايز صالح الخطيب

ولسنا بدعا في محاولة إظهار هذا العلم من القرآن؛ فقد نبه شيخ الإسلام ابن تيمية عليه فقال: «وقد بين الله سبحانه وتعالى أن (السنة) لا تتبدل ولا تتحول في غير موضع . . . ولهذا أمر سبحانه وتعالى بالاعتبار، وقال: ﴿لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب﴾ (يوسف: ١١١). والاعتبار أن يقرن الشيء بمثله فيعلم أن حكمه مثل حكمه . . . وأن من عمل مثل أعمالهم -الأمم السابقة- جوزي مثل جزائهم؛ ليحذر أن يعمل مثل أعمال الكفار، وليرغب في أن يعمل مثل أعمال المؤمنين أتباع الأنبياء، قال تعالى ﴿قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾ (آل عمران: ١٣٧). والمقصود أن الله أخبر أن سنته لن تتبدل ولن تتحول، وسنته: عادته التي يسوّي فيها بين الشيء ونظيره الماضي، وهذا يقتضي أنه سبحانه يحكم في الأمور المتماثلة بأحكام متماثلة؛ ولهذا قال: ﴿أكفاركم خير من أولئكم﴾ (القمر: ٤٣). وقال: ﴿احشروا الذين ظلموا وأزواجهم﴾ (الصافات: ٢٢). أي: أشباههم ونظراءهم».[١]

---

(١) مجموع الفتاوي لابن تيمية(١٣ / ١٩)

إلا أن أول من أكثر من ذكر السنن في كتاباته، وألح عليها في مقالاته وتفسيره هو الشيخ الإمام محمد عبده، بل بيّن أن إدراكها والسير وفقها من أسباب الاتساق والسعادة، فقال: «فمما جاء في الكتاب العزيز مقرراً لهذا الأصل -الاعتبار بسنن الله في الخلق- ﴿قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾ (آل عمران: ١٣٧). و ﴿سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسنتنا تحويلا﴾ (الإسراء: ٧٧). و ﴿فهل ينظرون إلا سنة الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا﴾ (٤٣ فاطر). و ﴿أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم﴾ (الروم: ٩).

في هذا يصرّح الكتاب أن لله في الأمم والأكوان سنناً لا تتبدل، والسنن: هي الطرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون، وعلى حسبها تكون الآثار، هي التي تسمى شرائع أو نواميس، ويعبر عنها قوم بالقوانين، ما لنا لاختلاف العبارات؟ الذي ينادي به الكتاب أن نظام الجميعة البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل، وعلى من يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يرد إليها أعماله ويبني عليها سيرته وما يأخذ به نفسه، فإذا غفل عن ذلك غافل فلا ينتظر إلا الشقاء وإن ارتفع إلى الصالحين نَسبُه، أو اتصل بالمقربين سببه، فمهما بحث الناظر وفكر وكشف وقرر، أتى بأحكام تلك السنن، فهو يجري مع طبيعة الدين، وطبيعة الدين لا تتجافى عنه ولا تنفر منه فلم لا يعظم تسامحها معه؟!».[1]

وفي موضع آخر يصرح بهذا العلم بطريقة مباشرة؛ بل ويدافع عن مشروعيته، فيقول في تفسير قوله تعالى: ﴿قد خلت من قبلكم سنن فسيروا

---

(١) الأعمال الكاملة للشيخ الإمام محمد عبده، تحقيق د. محمد عمارة (٣ / ٣٠٢)

في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾ (آل عمران: ١٣٧). «إن إرشاد الله إيانا إلى أن له في خلقه سننا يوجب علينا أن نجعل هذه السنن علماً من العلوم المدونة لنستديم ما فيها من الهداية والموعظة على أكمل وجه، فيجب على الأمة في مجموعها أن يكون فيها قوم يبينون لها سنن الله في خلقه كما فعلوا في غير هذا العلم من العلوم والفنون التي أرشد إليها القرآن بالإجمال وبيّنها العلماء بالتفصيل عملاً بإرشاده كالتوحيد والأصول والفقه».

والعلم بسنن الله تعالى من أهم العلوم وأنفعها، والقرآن يحيل عليه في مواضع كثيرة، وقد دلنا على مأخذه من أحوال الأمم، إذ أمرنا أن نسير في الأرض لأجل اجتلائها ومعرفة حقيقتها.

ولا يُحتج علينا بعدم تدوين الصحابة لها، فإن الصحابة لم يدونوا غير هذا العلم من العلوم الشرعية التي وضعت لها الأصول والقواعد، وفرعت منها الفروع والمسائل.

وإنني لا أشك في كون الصحابة كانوا مهتدين بهذه السنن وعالمين بمراد الله من ذكرها. يعني أنهم بما لهم من معرفة أحوال القبائل العربية والشعوب القريبة منهم، ومن التجارب والأخبار في الحرب وغيرها، وبما منحوا من الذكاء والحذق وقوة الاستنباط، كانوا يفهمون المراد من سنن الله تعالى، ويهتدون بها في حروبهم وفتوحاتهم وسياستهم للأمم التي استولوا عليها، وما كانوا عليه من العلم بالتجربة والعمل أنفع من العلم النظري المحصن، وكذلك كانت علومهم كلها، ولما اختلفت حالة العصر اختلافاً احتاجت معه الأمة إلى تدوين علم الأحكام وعلم العقائد وغيرهما كانت محتاجة -أيضاً- إلى تدوين هذا العلم، ولك أن تسميه: علم (السنة الإلهية) أو علم (الاجتماع) أو علم (السياسة الدينية)، سَمِّ بما شئت فلا حرج في التسمية».[1]

---

[1] الأعمال الكاملة للشيخ الإمام، مرجع سابق (٥/ ٩٥)

ومن هنا فإن موضوع (السنن) في القرآن يحتاج إلى تفسير خاص للقرآن يجلي مفهومها، ويوضح حقائقها بما يحقق مدلول قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ (فصلت: ٥٣).

طبيعة الدراسة:

إننا في هذه الدراسة نحاول التركيز على نقاط عدة أساسية تبيّن من خلالها طبيعة هذا العلم، وكذا الاختلاط واللبس بينه وبين القضايا أو الموضوعات الأخرى، وهذه النقاط هي:

١. تقسيم السنن إلى (كونية، واجتماعية، ونفسية، وتاريخية) أو (كونية وتشريعية)

٢. مدى تداخل هذه السنن بعضها مع بعض في منظومة واحدة منسجمة في نسق واحد؛ فتؤتي السنن ثمارها شريطة اتساقها وعدم تنافرها مع السنن الأخرى، حتى إذا ما أردنا الخروج عن سنة معينة -دون الإخلال بالمنظومة- التزمنا الخروج بسنة أخرى، وذلك على جميع المستويات أوالنظم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتربوية وغيرها. (منهج الربط بين السنن).

٣. تقسيم السنة باعتبارات شتى، مثل: (نصية أو مباشرة، ومستنبطة) و(كلية وجزئية) و (قطعية وظنية) و (ظاهرة وخفية) و (عامة وخاصة).

٤. صعوبة الفصل بين المعياري والموضوعي في علم السنن؛ ونستعيض عن ذلك بدراسة الفارق بين الأحكام الشرعية والسنن. ونخلص منها إلى أن السنن توجد في جانب الأخبار أكثر منها في جانب الإنشاء.

٥. الفارق بين ماهيات السنن وأفرادها؛ إذ الفرد من تطبيق السنة، ولا يمكن أن أستخرج منه سنة؛ إذ قد يكون حادثة مجردة. ومن هنا فقوله

تعالى ﴿ولكم في القصاص حياة﴾ (البقرة: ١٧٩) ليس سنة، وإنما هو تفعيل لسنة المقابلة، وينتج عنها قاعدة « الجزاء من جنس العمل ».

٦. الفارق بين السنة وكل من: (المقاصد والقيم والقواعد والمبادئ العامة والوعد والوعيد والحقائق الإيمانية و الصفة)

- فمثلاً: القيمة: معيار، والسنة: مجال، والقيمة لها علاقة بإرادة الإنسان، بينما السنن سائرة بصرف النظر أراد الإنسان أم لم يُرد.
- وكذلك الحقائق الإيمانية لا تدخّل للإنسان فيها؛ بل هي متحققة ابتداء، بخلاف السنة التي تستدعي طرفين لتفعيلها والوصول إلى نتيجة منها.
- وأيضاً الفارق بين الوعد، والوعيد، والسنة، هو أن كلاً منها لا يتخلف، غير أن الوعد أو الوعيد خاص بطائفة بعينها، بينما السنة عامة للجميع.
- وبناء على ما سبق: فإن السنة بخلاف هذه المفاهيم، وإن كانت هذه الأمور تقع في طريق السنة.

أمثلة لبعض السنن التي تم استنباطها:

القسم الأول:

سنن نفسية، وسنن اجتماعية، وسنن تاريخية، وسنن كونية.

أولاً: السنن النفسية

وهي: السنن الفاعلة في نفس كل فرد من أفراد البشر، أو على مستوى الأفراد من حيث الفردية ودون ارتباط بالغير، ومنها:

١- سنة النكران: ويدل عليها قوله تعالى: ﴿إن الإنسان لربه لكنود﴾ (العاديات: ٦)، وقوله تعالى: ﴿. . . فلما كشفنا عنه ضره مرّ كأن لم يدعنا إلى ضرّ مسّه﴾ (يونس: ١٢) وقوله تعالى: ﴿. . . ثم إذا خوّله نعمة منه نسي ما كان يدعو إليه من قبل . .﴾ (الزمر: ٨)، وقوله تعالى:

﴿ . . . ثم إذا خوّلناه نعمة منا قال إنما أوتيته على علم . . ﴾ (الزمر : ٤٩)، وقوله تعالى : ﴿وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه . . . ﴾ (فصلت : ٥١) وغير ذلك من الآيات .

٢- سنة التوافق النفسي والجسدي : وهي تكون في الحزن وفي الفرح، وتعني : أن الإنسان عند الحزن إما أن يصيبه ألم جسدي أو يتسبب هو في الألم الجسدي والعكس بالعكس عند الفرح . كما أنه إذا أصابه ألم جسدي تبعه الحزن، أي الألم النفسي، والعكس بالعكس .

ومن أدلة ذلك قوله تعالى : ﴿وابيضّت عيناه من الحزن فهو كظيم﴾ (يوسف : ٨٤)، والآية التي بعدها ﴿قالوا تالله تفتأ تذكر يوسف حتى تكون حرضاً أو تكون من الهالكين﴾ وقوله تعالى : ﴿ويوم يعضّ الظالم على يديه يقول يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلاً﴾ (الفرقان : ٢٧)، وقوله تعالى : ﴿وإذا ألقوا منها مكاناً ضيقاً مقرنين دعوا هنالك ثبوراً﴾ (الفرقان : ١٣) وكذلك الآية ﴿يا ويلتا ليتني لم أتخذ فلاناً خليلاً﴾ (الفرقان : ٢٨) .

٣- الاستزادة : ومن أدلتها قوله تعالى : ﴿لا يسأم الإنسان من دعاء الخير . . ﴾ (فصلت : ٤٩)، وقوله تعالى : ﴿وإذا ألقوا منها مكاناً ضيقاً مقرنين دعوا هنالك ثبوراً﴾ (الفرقان : ١٣)، وقوله تعالى ﴿ويوم يعض الظالم على يديه يقول يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلاً * يا ويلتا ليتني لم أتخذ فلاناً خليلاً﴾ (الفرقان : ٢٧ , ٢٨)

٤- سنة التعود : ومن أدلتها قوله تعالى : ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا . . ﴾ (البقرة : ١٧٠)، وقوله تعالى : ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا﴾ (لقمان : ٢١)، وقوله تعالى : ﴿بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة

وإنا على آثارهم مهتدون * وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون﴾ (الزخرف: ٢٢، ٢٣)، وقوله تعالى حكاية عن الكافرين: ﴿ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة إن هذا إلا اختلاق﴾ (ص: ٧) وقوله تعالى: ﴿وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قالوا ما هذا إلا رجل يريد أن يصدكم عما كان يعبد آباؤكم﴾ (سبأ: ٤٣)

٥- سنة الرفضية: ومن أدلتها قوله تعالى: ﴿فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزيّن لهم الشيطان ما كانوا يعملون﴾ (الأنعام: ٤٣) والآيات (الأعراف: ٦٤، ٧٠، ٧٦، ٨٢، ٨٨)، وغيرها كثير.

٦- سنة القنوط: ومن أدلتها قوله تعالى: ﴿وإذا أذقنا الناس رحمة فرحوا بها وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم إذا هم يقنطون﴾ (الروم: ٣٦)، وقوله تعالى: ﴿. . . وإن مسه الشر فيئوس قنوط﴾ (فصلت: ٤٩)

٧- سنة الهلع: ومن أدلتها قوله تعالى: ﴿. . . جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان و ظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين﴾ (يونس: ٢٢)، وقوله تعالى: ﴿قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة أغير الله تدعون إن كنتم صادقين* بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء وتنسون ما تشركون﴾ (الأنعام: ٤٠، ٤١)، وقوله تعالى: ﴿فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون﴾ (العنكبوت: ٦٥)، وقوله تعالى: ﴿وإذا مس الناس ضر دعوا ربهم منيبين إليه ثم إذا أذاقهم منه رحمة إذا فريق منهم بربهم يشركون﴾ (الروم: ٣٣)، وقوله تعالى: ﴿وإذا مس الإنسان ضر دعا ربه منيباً إليه ثم إذا خوله نعمة منه نسي ما كان يدعو إليه من قبل . .﴾

(الزمر: ٨) وكذلك الآيات (الزمر: ٤٩) و(لقمان: ٣٢) و(فصلت: ٥١) و(الإسراء: ١٠٠). ﴿إن الإنسان خلق هلوعاً * إذا مسه الشر جزوعاً * وإذا مسه الخير منوعاً﴾ (المعارج: ١٩-٢١).

٨- سنة التعجل: ومن أدلتها قوله تعالى: ﴿خلق الإنسان من عجل سأريكم آياتي فلا تستعجلون﴾ (الأنبياء: ٣٧) وقوله تعالى: ﴿كلا بل تحبّون العاجلة﴾ (القيامة: ٢٠)، وقوله تعالى: ﴿بل تؤثرون الحياة الدنيا﴾ (الأعلى: ١٦)، وقوله تعالى: ﴿وكان الإنسان عجولاً﴾ (الإسراء: ١١)، وقوله تعالى: ﴿ولو يعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير لقضي إليهم أجلهم﴾ (يونس: ١١)، وقوله تعالى: ﴿ويستعجلونك بالعذاب . .﴾ (الحج: ٤٧)، وفي مواضع أخرى. وكذلك الآيات (الفرقان: ١٨) و (النساء: ١٣٤) وغيرها.

٩- سنة الاستغناء (مجلبة الطغيان): ومن أدلتها قوله تعالى: ﴿كلا إن الإنسان ليطغى * أن رآه استغنى﴾ (العلق: ٦, ٧)، وقوله تعالى: ﴿ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض . . .﴾ (الشورى: ٢٧)، وقوله تعالى: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها . . .﴾ (الإسراء: ١٦)، وقوله تعالى: ﴿وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون﴾ (سبأ: ٣٤)، وقوله تعالى: ﴿إنهم كانوا قبل ذلك مترفين * وكانوا يصرون على الحنث العظيم﴾ (الواقعة: ٤٥, ٤٦).

١٠- سنة الانبهار: ومن أدلتها قوله تعالى: ﴿وأوحينا إلى موسى أن ألق عصاك فإذا هي تلقف ما يأفكون * فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون * فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين * وألقي السحرة ساجدين﴾ (الأعراف: ١١٧-١٢١)، وكذلك الآيات التي تحكي ذلك الموقف في سور (طه: ٦٩، ٧٠) و(الشعراء: ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨)، وقوله

تعالى: ﴿. . . أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله وأبرئ الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله وأنبئكم بما تأكلون وماتدخرون في بيوتكم . . .﴾ (آل عمران: ٤٩)، ومثلها آية سورة (المائدة: ١١٠)، وقوله تعالى: ﴿قال إنه صرح ممرد من قوارير قالت رب إني ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين﴾ (النمل: ٤٤) وغيرها.

١١- سنة القابلية: ومن أدلتها قوله تعالى: ﴿ونفس وما سواها * فألهمها فجورها وتقواها﴾ (الشمس: ٧، ٨)، وقوله تعالى: ﴿إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾ (الإنسان: ٣).

١٢- سنة النزوع: ومن أدلتها قوله تعالى: ﴿قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم إن الله خبير بما يصنعون * وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها. . .﴾ (النور: ٣٠، ٣١)، وقوله تعالى: ﴿ولا جناح عليكم فيما عرّضتم به من خطبة النساء أو أكننتم في أنفسكم علم الله أنكم ستذكرونهن. . .﴾ (البقرة: ٢٣٥)، وقوله تعالى: ﴿يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين﴾ (الأحزاب: ٥٩)، وقوله تعالى: ﴿يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض وقلن قولاً معروفاً * وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى. . .﴾ (الأحزاب: ٣٢، ٣٣)، وغيرها.

١٣- سنة المقابلة (الجزاء الأمثل): ومن أدلتها قوله تعالى: ﴿فبدل الذين ظلموا قولاً غير الذي قيل لهم فأنزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء بما كانوا يفسقون﴾ (البقرة: ٥٩)، وقوله تعالى: ﴿واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون في السبت إذ تأتيهم حيتانهم يوم

أيكم زادته هذه إيماناً فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون * وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم وماتوا هم كافرون﴾ (التوبة: ١٢٤، ١٢٥)، وكذلك الآيات: (الأنفال: ٧٠)، (الأعراف: ١٧٥، ١٧٦)، (الأعراف: ١٤٦)، (البقرة: ١٠، ٥٨، ٦١، ٦٧، ٧١)، (النساء: ٦٦، ١٥٥)، (المائدة: ٢٦)، (الأنعام: ٢٥)، (النحل: ١٠٨)، (الإسراء: ٤٥، ٤٦)، (مريم: ٧٥، ٨٣)، (الحج: ٥٤)، (النمل: ٤)، (الروم: ٥٨، ٥٩)، (فصلت: ٢٥)، (محمد: ١٧)، (الصف: ٥).

٢٠- سنة المجادلة: ومن أدلتها: ﴿وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً﴾ (الكهف: ٥٤)، وقوله تعالى: ﴿يجادلونك في الحق بعد ما تبين . . .﴾ (الأنفال: ٦)، وقوله تعالى: ﴿. . . وهمت كل أمة برسولهم ليأخذوه وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق . . .﴾ (غافر: ٥) وغيرها.

ثانياً: السنن الاجتماعية:

وهي التي تعمل في مجال علاقات الناس بعضهم ببعض أو باعتبار جماعاتهم، ومنها:

١- سنة التعارف: ويدل عليها قوله تعالى: ﴿. . . وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾ (الحجرات: ١٣).

٢- سنة التكامل: ويدل عليها قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى . . .﴾ (الحجرات: ١٣)، وقوله تعالى: ﴿. . . ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً . . .﴾ (الزخرف: ٣٢).

٣- سنة ارتباط المبدأ بالقوة: ويدل عليها قوله تعالى: ﴿. . . خذوا ما آتيناكم بقوة . . .﴾ (البقرة: ٦٣، ٩٣)، وقوله تعالى: ﴿. . . فخذها

بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها . . .﴾ (الأعراف: ١٤٥)، وقوله تعالى: ﴿فلولا كان من القرون من قبلكم أولو بقية ينهون عن الفساد في الأرض إلا قليلاً ممن أنجينا منهم . . .﴾ (هود: ١١٦)، وقوله تعالى: ﴿يا يحيى خذ الكتاب بقوة . .﴾ (مريم: ١٢).

٤- التولد: ويدل عليها قوله تعالى: ﴿والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه والذي خبث لا يخرج إلا نكداً . . .﴾ (الأعراف: ٥٨)، وقوله تعالى: ﴿وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها قال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير اهبطوا مصراً فإن لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون﴾ (البقرة: ٦١).

٥- سنة المناصرة على المبدأ: ويدل عليها قول الله تعالى: ﴿وكذلك نولي بعض الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون﴾ (الأنعام: ١٢٩)، وقوله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولا يتهم من شيء حتى يهاجروا . . .﴾، وقوله تعالى: ﴿والذين كفروا بعضهم أولياء بعض . . .﴾ (الأنفال: ٧٢، ٧٣)، وقوله تعالى: ﴿المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض . . .﴾ (التوبة: ٦٧)، وقوله تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض﴾ (التوبة: ٧١).

٦- سنة الاستدراج: ويدل عليها قوله تعالى: ﴿ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من قرن مكناهم في الأرض ما لم نمكن لكم وأرسلنا السماء عليهم

مدراراً وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم﴾، وقوله تعالى: ﴿فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء حتى إذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون﴾ (الأنعام: ٦، ٤٤)، وقوله تعالى: ﴿ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا قد مس آباءنا الضراء والسراء فأخذناهم بغتة وهم لا يشعرون﴾(الأعراف: ٩٥)، وقوله تعالى: ﴿ولا تمدن عينيك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه﴾ (طه: ١٣١) و (القلم: ٤٤).

٧- سنة الابتلاء: وهو أقسام، فمنه:

أ. ابتلاء العصاة ليعودوا إلى الطاعة، ومن أدلته قوله تعالى: ﴿وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوة . . .﴾ (البقرة: ٦٣، ٩٣)، وفي معناه ما في (الأعراف: ١٧١)، وقوله تعالى: ﴿ولنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر لعلهم يرجعون﴾ (السجدة: ٢١)، وقوله تعالى: ﴿ وما نريهم من آية إلا هي أكبر من أختها وأخذناهم بالعذاب لعلهم يرجعون﴾ (الزخرف: ٤٨)، وقوله تعالى: ﴿ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون﴾ (الأنعام: ٤٢)، وقوله تعالى: ﴿وما أرسلنا في قرية من نبي إلا أخذنا أهلها بالبأساء والضراء لعلهم يضرعون﴾ (الأعراف: ٩٤)، ومثلها في المعنى ما في (الأعراف: ١٣٠، ١٣٣، ١٦٨) و(المؤمنون: ٧٦) وغيرها.

ب. ابتلاء المؤمنين لينقي الله صفوفهم ممن اندسّ بينهم، وليقوي إيمانهم، ومن أدلة ذلك قوله تعالى ﴿ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين﴾ (البقرة: ١٥٥)، وقوله تعالى: ﴿أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما

يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا إن نصر الله قريب﴾ (البقرة: ٢١٤)، وقوله تعالى: ﴿واعلموا أنما أموالكم وأولادكم فتنة وأن الله عنده أجر عظيم﴾ (الأنفال: ٢٨)، وقوله تعالى: ﴿أم حسبتم أن تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة﴾ (التوبة: ١٦)، وقوله تعالى: ﴿أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون * ولقد فتنا الذين من قبلهم . . .﴾ (العنكبوت: ٢، ٣)، وكذلك في (محمد: ٣١).

جـ. ابتلاء الكفار ليزدادوا ضلالاً أو لينقم منهم، ومن أدلة ذلك قوله تعالى: ﴿ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم وإن الظالمين لفي شقاق بعيد﴾ (الحج: ٥٣)، وقوله تعالى: ﴿فإن للذين ظلموا ذنوباً مثل ذنوب أصحابهم فلا يستعجلون﴾ (الذاريات: ٥٩)، وقوله تعالى: ﴿وإن للذين ظلموا عذاباً دون ذلك ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ (الطور: ٤٧).

د. ومن الأدلة العامة على الابتلاء قوله تعالى: ﴿ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتاكم . . .﴾ (الأنعام: ١٦٥)، وقوله تعالى: ﴿إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاً﴾ (الكهف: ٧)، وقوله تعالى: ﴿ونبلوكم بالشر والخير فتنة وإلينا ترجعون﴾ (الأنبياء: ٣٥)، وقوله تعالى: ﴿. . . ولكن ليبلو بعضكم ببعض . . .﴾ (محمد: ٤)، وقوله تعالى: ﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً . . .﴾ (الملك: ٢).

٨- سنة التنوع: ومن أدلته قوله تعالى: ﴿ولكلّ وجهة هو مولّيها . . .﴾،

وقوله تعالى: ﴿ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر . . ﴾ (البقرة: ٢٥٣)، وقوله تعالى: ﴿ولو شاء الله لجمعهم على الهدى﴾ (الأنعام: ٣٥)، وقوله تعالى: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلّهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ (يونس: ٩٩)، وقوله تعالى: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين * إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾ (هود: ١١٧، ١١٨)، وكذلك ما في سورة (النحل: ٩٣)، وغيرها.

٩- سنة التقدير: ومن أدلتها قوله تعالى: ﴿وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزّله إلا بقدر معلوم﴾ (الحجر: ٢١)، وقوله تعالى: ﴿. . . وينزل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء ويصرفه عمن يشاء . . .﴾ (النور: ٤٣)، وقوله تعالى: ﴿ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض ولكن ينزل بقدر ما يشاء . . .﴾ (الشورى: ٢٧)، وقوله تعالى: ﴿ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفاً من فضة ومعارج عليها يظهرون * ولبيوتهم أبواباً وسرراً عليها يتكئون * وزخرفاً وإن كل ذلك لما متاع الحياة الدنيا . . .﴾ (الزخرف: ٣٣-٣٥). ومنها كذلك ما في سورة (المؤمنون: ٧٥).

١٠- سنة الإمهال: ومن أدلتها قوله تعالى: ﴿الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون﴾(البقرة: ١٥)، وقوله تعالى: ﴿ثم توليتم من بعد ذلك فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين﴾(البقرة: ٦٤)، وقوله تعالى: ﴿وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلداً آمناً وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فأمتعه قليلاً ثم أضطره إلى عذاب النار وبئس المصير﴾ (البقرة: ١٢٦)، وقوله

تعالى: ﴿ولو يعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير لقضي إليهم أجلهم فنذر الذين لا يرجون لقاءنا في طغيانهم يعمهون﴾ (يونس: ١١)، وقوله تعالى: ﴿ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل فسوف يعلمون﴾ (الحجر: ٣)، وقوله تعالى: ﴿قال رب فأنظرني إلى يوم يبعثون * قال فإنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم﴾ (الحجر: ٣٦، ٣٨). ومنها كذلك ما في (النحل: ٦١)، و(الكهف: ٥٨)، و(مريم: ٨٤)، و(الحج: ٤٧)، و(الروم: ٦٠)، و(لقمان: ٢٤)، و(فاطر: ٤٥)، و(الأحقاف: ٣٥)، و(الطور ٤٥)، و(القلم: ٤٥)، و(المعارج: ٤٢)، و(المزمل: ١١)، و(الطارق: ١٧).

١١- سنة التغيير: ومن أدلتها قوله تعالى: ﴿ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم . . .﴾ (الأنفال: ٥٣) وقوله تعالى: ﴿. . . إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم . . .﴾ (الرعد: ١١)، وقوله تعالى: ﴿فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتيهم جنتين ذواتى أكل خمط وأثل وشيء من سدر قليل﴾ (سبأ: ١٦) وقوله تعالى: ﴿فقالوا ربنا باعد بين أسفارنا وظلموا أنفسهم فجعلناهم أحاديث ومزقناهم كل ممزق﴾(سبأ: ١٩).

١٢- سنة التفاوت: ومن أدلتها قوله تعالى: ﴿. . . ورفع بعضكم فوق بعض درجات . . .﴾ (الأنعام: ١٦٥)، وقوله تعالى: ﴿والله فضل بعضكم على بعض في الرزق﴾ (النحل: ٧١) وقوله تعالى: ﴿ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات﴾ (الزخرف: ٣٢) وغيرها.

١٣- سنة التفاضل الخصائصي: ومن أدلته قوله تعالى: ﴿وليس الذكر كالأنثى﴾ (آل عمران: ٣٦)، وقوله تعالى: ﴿ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض﴾ (النساء: ٣٢)، وقوله تعالى: ﴿الرجال

قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض﴾ (النساء: ٣٤).

١٤- سنة الإنذار: ومن أدلتها قوله تعالى: ﴿رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل . . .﴾ (النساء: ١٦٥)، وقوله تعالى: ﴿وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون﴾ (التوبة: ١١٥)، وقوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾، وقوله تعالى: ﴿. . . وما نرسل بالآيات إلا تخويفاً﴾ (الإسراء: ١٥، ٥٩)، وقوله تعالى: ﴿وإن من أمة إلا خلا فيها نذير﴾ (فاطر: ٢٤)، وقوله تعالى: ﴿وما أهلكنا من قرية إلا لها منذرون﴾ (الشعراء: ٢٠٨).

ثالثاً: السنن التاريخية:

وهي التي تعمل في مجال قيام الأمم والحضارات وانهيارها وتفاعلاتها.

١- التكرار: ويدل عليها قوله تعالى: ؛﴿كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم﴾ (البقرة: ١١٨)، وقوله تعالى: ﴿كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا﴾ (الأنعام: ١٤٨)، ونحوها آية (النحل: ٣٥) ﴿. . . كذلك فعل الذين من قبلهم . . .﴾، وقوله تعالى: ﴿ولقد أرسلنا من قبلك في شيع الأولين * وما يأتيهم من رسول إلا كانوا به يستهزءون * كذلك نسلكه في قلوب المجرمين * لا يؤمنون به وقد خلت سنة الأولين﴾ (الحجر: ١٠-١٣)، وقوله تعالى: ﴿ثم أرسلنا رسلنا تترا كلما جاء أمة رسولها كذبوه فأتبعنا بعضهم بعضاً . . .﴾ (المؤمنون: ٤٤)، وقوله تعالى: ﴿وإن من أمة إلا خلا فيها نذير﴾ (فاطر: ٢٤)، وكذلك ما في سور (التوبة: ٦٩)، و(الفرقان: ٣٨)، وغيرها.

٢- سنة التداول: ومن أدلتها قوله تعالى: ﴿وتلك الأيام نداولها بين

الناس . . .﴾ وغيرها .

٣- سنة الأمية : ويدل عليها قوله تعالى : ﴿كذلك أرسلناك في أمة قد خلت من قبلها أمم لتتلو عليهم الذي أوحينا إليك . . .﴾ (الرعد : ٣٠)، وقوله تعالى : ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس . . .﴾ (آل عمران : ١١٠)، وقوله تعالى : ﴿وإن من أمة إلا خلا فيها نذير﴾ (فاطر : ٢٤)، ومنها قوله تعالى : ﴿كلما دخلت أمة لعنت أختها . . .﴾، وغيرها .

٤- سنة الاستخلاف و(التمكين) : ويدل عليها قوله تعالى : ﴿. . . فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين﴾ (الأنعام : ٦)، وقوله تعالى : ﴿وهو الذي جعلكم خلائف الأرض . . .﴾ (الأنعام : ١٦٥)، وقوله تعالى : ﴿. . . واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح . . .﴾، و﴿واذكروا إذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الأرض . . .﴾ (الأعراف : ٦٩، ٧٤)، و﴿قال عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض . . .﴾ (الأعراف : ١٢٩)، وكذلك في سور (يونس : ١٤، ٧٣) و(هود : ٥٧) و(إبراهيم : ١٤) و (الأنبياء : ١١) و (النور : ٥٥) ، (محمد : ٣٨)، وغيرها .

٥- سنة التدافع : ويدل عليها قوله تعالى : ﴿قال يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيداً . . .﴾ (يوسف : ٥)، وقوله تعالى : ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض﴾ (البقرة : ٢٥١)، وقوله تعالى : ﴿. . . ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدّمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد . . .﴾ (الحج : ٤٠).

٦- سنة تداول الحضارات : ومن أدلتها قوله تعالى : ﴿وما يأتيهم من رسول إلا كانوا به يستهزءون * كذلك نسلكه في قلوب المجرمين * لا يؤمنون به وقد خلت سنة الأولين﴾ (الحجر : ١١-١٣)، وقوله تعالى : ﴿وإن

من قرية إلا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة أو معذبوها عذاباً شديداً كان ذلك في الكتاب مسطوراً﴾ (الإسراء: ٥٨).

٧- سنة السببية: ويدل عليها قوله تعالى: ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون﴾ (الأعراف: ٩٦)، وقوله تعالى: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً﴾ (الإسراء: ١٦)، وقوله تعالى: ﴿... وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون﴾ (القصص: ٥٩)، وقوله تعالى: ﴿وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعداً﴾ (الكهف: ٥٩).

رابعاً: السنن الكونية:

وهي الفاعلة في مجال الخلق من حيث هو، وفي مجال الطبيعة والجمادات، ومنها:

١- سنة الأممية: ويدل عليها قوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم﴾ (الأنعام: ٣٨)، وغيرها.

٢- سنة الزيادة: ويدل عليها قوله تعالى: ﴿... وزادكم في الخلق بسطة...﴾ (الأعراف: ٦٩)، وقوله تعالى: ﴿... يزيد في الخلق ما يشاء...﴾ (فاطر: ١)، وغيرها.

٣- سنة السببية: ويدل عليها قوله تعالى: ﴿... وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله﴾ (البقرة: ١٠٢)، وقوله تعالى: ﴿فأتبع سبباً﴾ (الكهف: ٨٥)، وقوله تعالى: ﴿وهزي إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطباً جنيا﴾ (مريم: ٢٥)، وغيرها.

٤- سنة التقدير: ومنها قوله تعالى: ﴿الله يعلم ما تحمل كل أنثى وما تغيض

الأرحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار﴾ (الرعد : ٨)، وقوله تعالى : ﴿. . . وخلق كل شيء فقدره تقديراً﴾ (الفرقان : ٢) وقوله تعالى : ﴿والذي نزل من السماء ماء بقدر فأنشرنا به بلدة ميتاً . . .﴾ (الزخرف : ١١)، وقوله تعالى : ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ (القمر : ٤٩)، وقوله تعالى : ﴿الشمس والقمر بحسبان﴾ (الرحمن : ٥)، وقوله تعالى : ﴿والله يقدر الليل والنهار . . .﴾ (المزمل : ٢٠)، وقوله تعالى : ﴿فجعلناه في قرار مكين * إلى قدر معلوم * فقدرنا فنعم القادرون﴾ (المرسلات : ٢١-٢٣)، وقوله تعالى : ﴿والذي قدر فهدى﴾ (الأعلى : ٣).

٥- سنة التكامل : ومنها قوله تعالى : ﴿وأرسلنا الرياح لواقح فأنزلنا من السماء ماء . . .﴾ (الحجر : ٢٢)، وقوله تعالى : ﴿ألم تر أن الله يزجي سحاباً ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاماً فترى الودق يخرج من خلاله وينزل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء ويصرفه عمن يشاء . . .﴾ (النور : ٤٣) ﴿والسماء ذات الرجع * والأرض ذات الصدع﴾ (الطارق : ١١ ، ١٢)، وقوله تعالى : ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملاً خفيفاً فمرت به . . .﴾ الآية (الأعراف١٨٩).

٦- سنة وحدة الخلق : ويدل عليها قوله تعالى : ﴿ياأيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها . . .﴾ (النساء : ١)، وقوله تعالى : ﴿أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي . . .﴾ (الأنبياء : ٣٠).

٧- سنة التقلب : ويدل عليها قوله تعالى : ﴿يقلب الله الليل والنهار . . .﴾ (النور : ٤٤)، وقوله تعالى : ﴿يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقاً من بعد خلق في ظلمات ثلاث . . .﴾.

ضوابط استنباط السنن:

يعبر القرآن الكريم عن السنن بصيغ متنوعة، ومن ثم اختلفت الأنظار حول استخراج السنن؛ إذ قد تأتي الآية الواحدة، بل اللفظة الواحدة وهي تشير إلى أكثر من سنة، وهذا دأب القرآن الذي نسمه بالمرونة والصلاحية لكل زمان ومكان، ومن هذه الصيغ:

١- الإخبار بلفظ السنة ومشتقاتها صراحة: ﴿سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسنتنا تحويلاً﴾ (الإسراء: ٧٧).

٢- ورود فعل الله مع تعلقه بوصف معين: ﴿وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم﴾ (الحجر: ٢١): «سنة التقدير» و﴿... أنبتنا فيها من كل شيء موزون﴾ (الحجر: ١٩): «سنة التوازن».

٣- ورود فعل الله تعالى مع تعليله: ﴿ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما آتاكم....﴾ (الأنعام: ١٦٥): «سنة التفاوت»، وقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ...﴾ (الحجرات: ١٣): «سنة التعارف».

٤- ورود فعل الله تعالى في سياق جملة الشرط وترتب الجزاء على الفعل أو امتناعه بسبب الفعل: ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض﴾ (البقرة: ٢٥١): «سنة التدافع».

٥- ورود فعل الله -تعالى- في سياق الحديث عن الأمم السابقة في معرض تقييمهم أو الاعتبار بهم: ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين. ونمكن لهم في الأرض ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون﴾ (القصص: ٥): «سنة الاستخلاف والتمكين».

٦- تقرير نتيجة معينة، أو تعليق حكم لله على سبب أو شرط: ﴿وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا﴾ (الكهف: ٥٩): «سنة السببية»، وقوله تعالى: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (الرعد: ١١): «سنة التغيير».

وهذه الضوابط الستة غالباً ما تأتي في السنن الكونية والاجتماعية والتاريخية.

* أما السنن النفسية فغالباً ما تأتي على هيئة حقيقة، أو وصف مرتبط بموصوفه، مثل قوله تعالى: ﴿وكان الإنسان عجولاً﴾ (الإسراء: ١١)، وقوله تعالى: ﴿خلق الإنسان من عجل﴾ (الأنبياء: ٣٧): «سنة التعجل»، وقوله تعالى: ﴿إن الإنسان خلق هلوعاً﴾ (المعارج: ١٩)، ويدخل فيها ﴿وإنه لحب الخير لشديد﴾ (العاديات: ٨)، و ﴿وتحبون المال حباً جماً﴾ (الفجر: ٢٠)، وقوله تعالى: ﴿ولئن أذقنا الإنسان منا رحمة ثم نزعناها منه إنه ليئوس كفور * ولئن أذقناه نعماء بعد ضراء مسّته ليقولن ذهب السيئات عني إنه لفرح فخور﴾ (هود: ٩، ١٠) فكل هذا يدخل تحت «سنة الهلع».

* ومما ينبغي التنبيه إليه هو أن الضوابط المذكورة إنما هي مبينة على أسس الفهم والاستنباط، وذلك من خلال: الجمع بين النصوص، والفهم اللغوي، والاستخدام القرآني.

مناهج التفسير والمفسرين وتطور العلم

أ. د. محسن عبد الحميد
استاذ التفسير في جامعة بغداد

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته، أيها الأخوة والأخوات: للمرة الثانية نلتقي هذا الأسبوع مرحبين بكم، ونيابة عنكم وعن جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي نرحب بالأستاذ الدكتور محسن عبدالحميد، أستاذ التفسير والعقيدة في جامعة بغداد منذ ربع قرن تقريباً.

د. محسن عبدالحميد خرّيج جامعة القاهرة في برنامج الدكتوراة في التفسير، عمل في التدريس الجامعي فترة طويلة في العراق، لكنه -أيضاً- طوّف في كثير من بلدان العالم العربي والإسلامي أستاذاً زائراً من شمال أفريقيا إلى بلدان الخليج، وله من المؤلفات الشيء الكثير، منها: «تطور تفسير القرآن» و «دراسات في أصول التفسير» و «أزمة المثقفين تجاه الإسلام» و «المذهبية الإسلامية والتغيير الثقافي» و «تجديد الفكر الإسلامي» و «الألوسي مفسراً» و «الرازي مفسراً» و «حقيقة البابية والبهائية» إلخ. وله بحوث علمية منشورة في مجلات متخصصة. أيها الأخوة أقدم إليكم الأستاذ الدكتور محسن عبدالحميد.

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين، أشكر المعهد العالمي للفكر

الإسلامي وجمعية الدراسات والبحوث الإسلامية توجيههم هذه الدعوة الكريمة لي لإلقاء هذه الكلمات القصيرة في موضوع أدرّسه واقعاً في قسم الدكتوراة في جامعة بغداد في سنة كاملة، فإذاً كيف يستطيع المرء أن يلخصه موضوعاً برأسه في أربعين دقيقة؛ ولذلك لا تستغربوا إن مررت على رؤوس الموضوعات محاولاً تحفيز تفكيركم في التعقيبات التي تغنون بها هذا البحث أو لأقل هذه الكلمة القصيرة.

لا شك أنكم تعلمون، أيها الأخوة الكرام، أن القرآن الكريم هو خطاب عربي مبين، سَبّبَ إحداثَ ثورة، بالمعنى الإسلامي، ثقافية هائلة في تاريخنا يمكن أن تنمو في ثلاث دوائر حول القرآن وتفسير القرآن من حيث هو مركز الانطلاق في التفكير، وأداء حق الخلافة على الأرض، هذه الدوائر الثلاث هي: الدائرة البيانية والدائرة البرهانية والدائرة العرفانية. دائرة البيان تقوم على أساس الوحي والخطاب الذي نزل به، ودائرة العقل أو البرهان التي تعتمد العقل الإنساني في جانبه المنطقي القطعي وجانبه الفكري الاجتهادي، وكذلك الدائرة العرفانية التي تعتمد الحدس والإشراق في ضوء الرياضة الروحية التي يزعم أو يدّعي أصحابها أنها توصلهم إلى مجموعة من الحقائق الكبرى التي لا يستطيع أن يتذوقها إلا أصحابها، غير أنني أريد أن ألفت نظركم إلى مسألة في غاية الأهمية -في رأيي- وهي أن مصدر المعرفة في القرآن الكريم وفي الوجود مصدران لا ثالث لهما: الوحي والعقل، أما المصدر الآخر فهو العرفان. فليس في القرآن دليل قطعي على وجوده، ولكن يوجد دليل عقلي قطعي على وجود العقل وحجية العقل لكثرة الآيات التي وردت من أول القرآن إلى آخره، وكذلك القرآن من حيث هو وحي قطعي في تقديره وفي بنائه على العقل -أيضاً- بأنه وحي من الله سبحانه وتعالى، فإذاً كونه خطاباً روحياً قطعي، وكون حجية العقل في القرآن دليلاً على المعرفة قطعي، ولكن العرفان ليس قطعياً وإنما أمر اجتهاديّ، يفسر بعض الآيات وبعض الأحاديث بجانب

العرفان، غير أنني اعتقد أنه لا دليل -قطعياً- في الكتاب والسنة على وجود العرفان في المصادر المعرفية التي جاءت في القرآن الكريم.

نأتي إلى المنهج البياني بسرعة، فنقول: إن الرسول ﷺ بيّن القرآن، ولم يستر منه شيئاً، ولم يكتم منه شيئاً، على ما زعم الزاعمون من الباطنية، وعلى ما زعم الزاعمون في تيار من تيارات المتصوفة الذين يقولون بأننا نعتمد على حديث القلب عن الله ولا نعتمد على حديث رسول الله ﷺ، ويزعمون أن أسراراً كثيرة كتمها النبي ﷺ وأودعها الأمة وأودعها بعض الصحابة الذين رأى فيهم الإشراق الروحي، هذا محض كذب وادعاء لا دليل عليه، فقد روى البخاري عن أم المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- أنها قالت: "من زعم أن رسول الله ﷺ قد كتم شيئاً من القرآن فقد أعظم الفرية على الله سبحانه وتعالى". وسئل علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- هل أن رسول الله ﷺ خصكم -يقصد أهل البيت- بأمر دون المسلمين، فقال: لا والذي خلق الحبة وبرأ النسمة، إلا فهماً يؤتيه رجلاً، وما في هذه الصحيفة. قالوا: يا أمير المؤمنين: وما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل، وفكاك الأسير، وأن لا يُقتل مسلم بكافر.

فالأمر الخطير المهم الذي يجب أن نفهمه في الدائرة البيانية أن النبي ﷺ لم يكتم شيئاً من القرآن؛ لأنه كان مأموراً بتبليغ الأمانة وقد بلّغ ما يتصل بنبوته، ولم يبلّغْ ما لم يتصل بنبوته، وهذا أمر يوقع كثيراً من الناس في الخطأ، يظنون أن النبي ﷺ أتى وفسّر كل شيء في القرآن في حين أن النبي ﷺ فسّر وبيّن كل ما يتصل بنجاتنا في الآخرة، وفي مسيرتنا الدنيوية فيما يتصل بالحلال والحرام. ولكنه لم يبيّن لغة القرآن الكريم؛ لأنه لم يُسأل عنها، والحق أن بعض الناس اعتمدوا على قول ابن تيمية -رحمه الله- أن النبي ﷺ فسّر لغة القرآن، ومن غير المعقول أن تغيب هذه الحقيقة الإحصائية عن إمام جليل كابن

تيمية؛ لأنه عندما نأتي نستقرئ كتب الحديث لا نجد أن أحداً من صحابة النبي ﷺ سأله عن معنى كلمة من الكلمات. فقد قمت بنفسي في هذه الإحصائية، وفي سبيل التأكيد في السنوات الماضية، وزعت كتب السنة وما يرد فيه من التفسير على طلبتي في الدكتوراة، وكانوا عَشَرَةً عبر سنة كاملة، ووزعت العمل بينهم بحيث ينقلون كل حديث عن اللغة، فانتهينا وانتهى الطلاب إلى أنه لا يوجد شيء من هذا القبيل إلا في مكان أو مكانين ليسا في لغة قريش، وإنما يسأل الصاحبي رسول الله ﷺ عن لهجة أخرى لا يفهمها في مكانين أو ثلاثة أماكن. وما سئل النبي ﷺ عنه كان يتصل في التركيب وبأحكام الحلال والحرام. مثلاً جاء رجلٌ إلى النبي ﷺ، فسأل يا رسول الله: الطلاق مرتان فأين الثالثة؛ غاب عليه التركيب، قال: التسريح بإحسان الثالثة. فمثل هذه الحادثة بيان من الرسول صلى الله عليه وسلم، يدخل تحت قول الله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزّل إليهم﴾ وكذلك يقع تحت قوله ﷺ: «لا يجلس أحدكم على أريكته يقول ماجاءنا في كتاب الله كفيناه ألا وإنني قد أوتيت القرآن ومثله معه» وهذا الحديث لا يختص باللغة لأن الصحابة الكرام كانوا أدرى بلغتهم وكانوا يعرفون فقه ألفاظها وتراكيبها ولذلك لا نتوقع أن النبي ﷺ قد فعل ذلك. فإذاً لا بد لنا أن نؤول كلام شيخ الإسلام ابن تيمية؛ لأنه من غير المعقول أن نتهم شخصاً كان من أعظم الناس علماً بسنة النبي ﷺ بأنه غابت عليه هذه الحقيقة.

وقد ذكرت في كتابي «تطور تفسير القرآن» في الرد على الشيخ الذهبي الذي فسّر قول ابن تيمية باللغة، قلت: هو يقصد الاصطلاح ولا يقصد اللغة؛ لأنه في الواقع الاستقرائي لم يجب النبي ﷺ ولم يُسأل عن شيء يتصل باللغة، فكيف يمكن أن تغيب مثل هذه الحقيقة عن رجل مثل ابن تيمية - رحمه الله- ثم إننا نرى أن النبي ﷺ لم يفسّر الآيات الكونية. لماذا؟ لأن

الآيات الكونية لا تخص النبوة، بل تخص العقل الإنساني في تسخير الحياة، وتخص الخلافة الإنسانية. فلا علاقة لها بالنبوة، فالإنسان عبر مسيرته في الحياة يكتشف قوانين الحياة بعقله، والعقل كاف، والدين يحفز ويمنهج، إن صح التعبير؛ أي يضع لنا منهجاً يدعونا إلى التفكير في خلق السماوات والأرض، وفي أثناء الحديث عن القدرة الإلهية يدعونا إلى المسير في الأرض، و يدعونا إلى التفكير في الكون، لكن الاختراع والاكتشاف من مهمة العقل لا من مهمة النبوة؛ لأنّ النبيّ لا يأتي عاملاً مصلحاً ولا يُراد منه ذلك، وليس هناك دليل في الشرع أنه كان يعلم ذلك. فإذاً الرسول ﷺ لم يجب عن الآيات الكونية رحمة بالعباد؛ لأنه لو فصّل النبي ﷺ قوله تعالى: ﴿وهو ربُّ الشعرى﴾، بأن الشعرى أكبر من الشمس، ويطلق عليها اسم (الشمس ميرا) في علم الفلك، وهي أكبر من الشمس بعشرة آلاف مرة، والشمس أكبر من الأرض بمليون وثلاثمائة مرة، كان عقلُ ذلك مستحيلاً يومئذ. فإذاً ستر رب العالمين هذا للأجيال القادمة، والأجيال القديمة كانت تفهم الآيات التي تشير إلى ما هو علمي بقدر ما كانوا قد وصلوا إليه من العلم، وستفهم الأجيال القادمة الأمور العلمية المذكورة بالقرآن بقدر ما يصل إليه العقل الإنساني في مجال العلم والاختراع والاكتشاف. ففي زمن النبي ﷺ كان فهم الآية ﴿وهو رب الشعرى﴾ على أن الشعرى كوكب يدلهم على الطريق، ولكن لم يفهموا منه الجانب الأعمق الذي كشف عنه تطور العلم. وخلاصة القول إن رسول ﷺ لم يكشف عن المتشابهات في القرآن قط.

وهناك خطأ كبير يرتكبه من يحفظون النصوص في هذا العصر، حيث يقولون إن النبي ﷺ قد رفع المتشابهات في القرآن. وقد راجعت كل ماروي عن النبي ﷺ من الأحاديث التي تتحدث عن المتشابهات ولا سيّما كلام البيهقي، فلم أجد حديثاً في المتشابهات يرفع متشابهاً في القرآن الكريم، فإذاً، من هنا نسأل: أيصح أن نقول في فهم المتشابهات هنالك سلف وخلف؟ لا

يصح هذا لأن المتشابهات لعدم وجود شيء قطعي عن النبي ﷺ . سكت معظم الصحابة الكرام عن الخوض في المتشابهات لأنهم كانوا قوماً عمليين، ما كانوا يذهبون وراء القضايا التي لا ينبني عليها عمل شغلهم الجهاد والمسير في الأرض والزراعة والصناعة وبناء الحياة. لم ينقلوا الصراع من عالم الحس إلى عالم الغيب إنما انتقل الصراع من عالم الحس إلى عالم الغيب في العصور التالية عندما واجه المسلمون حضارات، وهذه مسألة أخرى. فإذاً قسم من الصحابة الكرام سكتوا وقسم أوّلوا، وقد استقرأت في كتاب «تفسير آيات الصفات» بين المفوض والمؤول، الذي طبع أخيراً، استقرأت من ما ورد إلينا بالروايات أن ستة أو سبعة من الصحابة الكرام قد أوّلوا آيات الصفات. إذاً من أين أتى الرأي الذي يقول بأن الذين يؤولون آيات الصفات في إطار قواعد اللغة العربية هم ضُلاّل، حتى إنّ أحدهم قد ألّف كتيّباً سمّاه «الضلال في الظلال» لماذا؟ لأن سيد قطب -رحمه الله- أوّل بعض آيات الصفات، لا قصداً إلى ذلك، إنّما السياق وطبيعته البيانية وذوقه العربي الرفيع قاده إلى هذا، فهو لم يرد أن يشغل المسلمين بمثل هذه الأمور. فإذاً كان سيد قطب ضالاً لأنه أوّل بعض آيات الصفات، إذاً عبدالله بن مسعود ضال، وعلي بن أبي طالب ضال، وأبي بن كعب ضال، وعائشة ضالة، وعبدالله بن عباس ضال، وأنس بن مالك ضال، وعبدالله بن عمر ضال، وحاشاهم ثم حاشاهم ثم حاشاهم. والذين أوّلوا لم يعترض عليهم الصحابة الكرام قط لا في رواية قويّة ولا ضعيفة، لمَ أوّلتم؟ ما وردت إلينا قط رواية صحيحة أو ضعيفة حتى موضوعة أن أحداً من الصحابة قد اعترض على صحابي آخر فيقول له: لماذا أوّلت القرآن الكريم، ف هذا مخالف لسنة النبي ﷺ. وقفت عند هذه القضية لأن بعضاً من حفظة النصوص يريدون أن يثيروا الصراع حول هذه المسألة ويشغلوا المسلمين بقضايا غيبية أصلاً، القرآن تجاوزها ﴿الرحمن على العرش

استوى﴾.

عندما رأى المعتزلة عقائد الإسلام تتعرض إلى هجمات من قبل اللاهوتيين من النصارى واليهود اضطروا إلى أن يؤولوا هذه الايات، لكن في إطار قواعد اللغة العربية لأن القرآن الكريم يقول ﴿قرآناً عربياً غير ذي عوج﴾، ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً﴾ ولا بد لهذا البيان من تفسير، هذا نص يحتاج إلى بيان ويحتاج إلى تفسير، ولذلك أوّل كثير من المتكلمين السابقين ابتداءً من المعتزلة إلى الأشاعرة إلى الماتريدية هذه الآيات عندما لم يجدوا نصاً قطعياً من رسول الله ﷺ في منع هذه الآيات.

لم يتحدث النبي ﷺ عن حكمة التشريع إلا ما جاءت علته في القرآن و في السنن لأن الحكمة في هذا التشريع تتعلق بحركة الحياة ولا تتعلق ببيان النبوة. على سبيل المثال، لماذا حرّم الله الخمر؟، لماذا حرّم الله لحم الخنزير؟ هذه قضايا طبية لا تتعلق ببيان النبوة بل العقل الإنساني في مثل هذه القضايا يتحرك من أجل نبش الحياة والكون في سبيل الحصول على العلة المرادة في هذا الحكم التشريعي. إذاً ضوابط التفسير في زمن النبي ﷺ اللغة التي كانوا يفهمون، ولو لم يسأل تفسير القرآن بالقرآن، فالنبي ﷺ علّم الصحابة الكرام في تفسير القرآن بالقرآن، فعندما نزل قوله تعالى ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم، أولئك لهم الأمن﴾ ظن الصحابة الكرام أنه ليس لهم الأمن لأنه لا يوجد إنسان لا يقع في الظلم، فحينئذ ذهبوا إلى النبي ﷺ قالوا: يا رسول الله هلكنا. أي واحد منا لا يظلم. قال ليس الذي تقولون، ألم تقرأوا قول العبد الصالح ﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾، فالظلم هنا الشرك. فعلمهم النبي ﷺ في هذا.

ثم كان هناك اجتهاد في زمن النبي ﷺ فهو المجتهد الأول وهذا هو

القول الراجح في الأصول، لأنه إذا كنا نثبت الاجتهاد لأحد علماء أمته، فكيف يمنع الاجتهاد عليه في ظل نور النبوة؟. لكنه كان عندما لا يصيب مراد الله أو عندما كان يبتعد عن فعل الأولى يأتي الحكم بالتصحيح، كما جاء التصحيح عندما صلى على عبدالله بن أبيّ، ﴿ولا تصلّ على أحد منهم مات أبداً ولا تقم على قبره . . .﴾ إلى آخر الآية.

وأقرّ الاجتهاد لصحابته، وأستطيع أن أقدم لكم مثلين على هذا لأن الوقت ضيّق، المثل الأول: روى أصحاب النبي ﷺ قال بُعيْد معركة الخندق من كان سامعاً مطيعاً فلا يصلينّ العصر إلا في بني قريظة، فذهبوا، فمنهم من صلّى ومنهم من لم يُصَلّ، الذي صلّوا قالوا إن هذه كناية عن العجلة أراد أن يستعجلنا، والآخرون التزموا النص، قالوا إن النبي ﷺ مشرّع نعم، صلاة العصر لها وقت معيّن أمرنا أن لا نصلي العصر إلا في بني قريظة، فلما جاء النبي ﷺ أقرّ الاثنين على الاجتهاد.

ومثل آخر عندما ذهب عمرو بن العاص في سرية ثم أصابته جنابة، وكان الليل بارداً فظن أنه سيمرض فقال: أنا لا أغتسل والماء موجود، ناقشه الصحابة الكرام، قال: أنا لا أفعل ذلك لأنني أخاف أن أموت واستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾ أطاعه الصحابة الكرام، ولما رجعوا إلى المدينة سألوا النبي ﷺ قال: أفعلتها يا عمرو؟ قال: نعم يا رسول الله، فابتسم وسكت، فأقره على اجتهاده.

إذاً الاجتهاد -في الحقيقة- لم يظهر بعد رسول الله ﷺ وإنما ظهر في حياته، لأنه أراد أن يدرّب الصحابة الكرام على الاجتهاد، أما في زمن الصحابة الكرام فاستمر البيان الآن فقط يوجد بيان، ويوجد عقل فطري، دون العقل القصري النظري المبني على الفلسفة؛ لأن عمرو بن العاص عندما اجتهد في العقل في هذه الآية استعمل عقله. ما الاجتهاد؟ الاجتهاد هو استعمال العقل والوسع في الوصول إلى الحقيقة في معنى الآية أو في الجمع

بين النصين أو في الخروج بسلام من شبكة من النصوص عن طريق الموازنات والسير والتقسيم يستطيع المجتهد أن يخرج بحل معين. لكن في أواخر عصر الصحابة دخل عنصر جديد وهو الاسرائيليات، غير أنه لا نجد أن أحداً من الصحابة الكبار قد أخذ بالاسرائيليات قط، وفي هذا كذب (جولدزيهر) في كتابه «مذاهب التفسير الإسلامي» أسند إلى ابن عباس روايات تقول بأن ابن عباس كان يجتمع بأبي الجلد اليهودي ويأخذ منه، وكنت مشرفاً في جامعة بغداد على رسالة، طلب مني أن أحقق الروايات الواردة فيها، ونتيجة التحقيق ثبت بأنها موضوعة. فإذاً اعتمد (جولدزيهر) على روايات موضوعة في اتهام الصحابة، ولا سيّما عبدالله بن عبّاس في التمسك أو النقل عن الاسرائيليات. بدأ التساهل عند بعض التابعين عندما أخذوا ببعض الاسرائيليات التي لا تتعلق بالعقيدة. نقل الطبري إلينا، وهو إمام الأئمة، وقد برّأ ذمته من هذا النقل لأنه ذكر السند، بأن داود اغتصب زوجة (أوريا)، ويردد كثير من المفسرين هذا، وبعض المحققين من مفسري المعتزلة والأشاعرة ردوا وناقشوا، والحقيقة أنني رجعت في هذا إلى التوراة، لأجد أن المفسرين نقلوا نص التوراة مخففاً، مثلاً لم ينقلوا أنه بعد أن اغتصب داود زوجة (أوريا) انتقم الله (يهوه) منه فجمعت نساء داود، وزنى بنو إسرائيل بهن أمام الناس. فالمفسرون أخذوا بالقسم الأول من هذه الرواية، وهكذا في كثير من الاسرائيليات.

أنتجت هذه المدرسة البيانية علوم اللغة وأنتجت علم التفسير وأنتجت علم الرواية. نحن نقول إن التفسيرْ هو الذي أوجد العلوم، بيد أن القرآن هو الذي أوجد العلوم، وأوجد أيضاً علم الفقه وأصوله، هذه هي المدرسة البيانية باختصار. أما المدرسة العقلية التي ظهرت وتركزت وتجذرت بعد صدام الحضارة الإسلامية بالحضارات الأخرى حسب قانون الاستجابة والتحدّي الذي لم يدركه مع الأسف، وأرجو ألا أكون سيء الأدب في هذا الكلام، لا

ابن رشد ولا ابن تيمية.

إن قانون الاستجابة والتحدي في حركة التاريخ هو الذي يوجد الصراعات. يقول ابن تيمية: اليهود كانوا فرق المعتزلة والنصارى، بالله أهذا كلام معقول؟ المعتزلة ناس عقليون، أصابوا أم أخطأوا، هذا كلامٌ آخر. فكيف يقال عنهم ذلك وهم الذين تصدوا للهجمة الحضارية القادمة من اللاهوتيين والنصارى ومن المجوس والبراهمة والمانوية و المزدكية. فالنصيّون لا يستطيعون بحال من الأحوال مقابلة هذا الهجوم، فالذي يحفظ القرآن والذي يحفظ الصحاح والسنة - هل يستطيع أن يناقش الماركسيين إن لم يدرس الماركسية ويدرس الفلسفات المعاصرة ويقارنها مع القرآن ويتكون عنده فلسفة إسلامية يستطيع أن يعالج كل جزئية من جزئيات الفلسفات الخمس التي تسيطر الآن على البشرية؟ لا يستطيع لأن هذه تحتاج إلى مقدمات وتحتاج إلى دراسات معمّقة، مجرّد حفظ القرآن وحفظ صحيح البخاري لا يورث العلم المعمّق، ولذلك النبي ﷺ قال: «رب مبلّغ أوعى من سامع، ورب فقيه إلى من أفقه منه» هناك حافظ نص، وهناك فقيه وهناك من أفقه منه، فإذاً المعتزلة والمتكلمون الآخرون من الأشاعرة ومن الماتريدية، وحتى من متكلمي علم الحديث في ما بعد في العصور التالية، هؤلاء استجابوا لتحدٍ قائم.

ابن رشد مع الأسف، على الرغم من أنه أعظم فيلسوف إسلامي تحرك في إطار النص وما خرج عليه، كما سأوضح لكم. ابن رشد كتابه «مناهج الأدلة»، هذا العقل الجبّار يقول، بكل سذاجة، الأشاعرة مزقوا الشرع لأنهم لجأوا إلى التأويل وإلى البرهانيات وكشفوا البرهان إلى الناس. ما المفترض منهم أن يفعلوا حينئذ؟ فالدين كان معرضاً للخطر، ماذا يفعل المعتزلة، ماذا يفعل الأشاعرة، ماذا يفعل الماتريدية، ماذا يفعل العقليون المسلمون. نعم (جهم بن صفوان) أخطأ، أخطأ في الجبرية وأخطأ في القول بفناء النار وأخطأ

وأخطأ، ولكن (جهم) كان يواجه هجمة شرسة لأنه في تلك اللحظات كانت الرواقية التجسيمية تريد أن تنتقل إلى المجتمع الإسلامي عبر (مقاتل بن سليمان) فماذا يفعل (جهم) لا بد أن يقف ويرد، ولكنْ طبيعي كل رد فعل يكون في البداية عنيفاً، ثم يأتي الاعتدال عندما يحاور هذا هذا وهذا هذا، فخلاصة القول إن المدرسة العقلية بدأت في الإسلام في التفسير وقد أوجدت لنا علْمين: الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام.

بدأت المدرسة العقلية استجابة لتحد حضاري قائم ولكن البرهان هنا انقسم قسمين، قسم من المتكلمين جميعاً، وبعض الفلاسفة استطاعوا أن يتحركوا ضمن ضوابط الفهم الإسلامي. مثلاً في كتابي «تطور تفسير القرآن» استقرأت من رسائل أبو إسحق الكندي وتفسيراته أنه لم يخرج على الإسلام، وكذلك (ابن رشد). ولكن نجد أن ابن سينا والفارابي خرجا على الإسلام ولم يلتفتا إلى ضوابط تفسير النصوص، وركضا وراء الفلسفة اليونانية حذو القذّة بالقذّة، ظنا بأن الفلسفة اليونانية برهان، بينما أثبت الغزالي في (التهافت) أنه ليس برهاناً، إنما هي آراء رجال بينما الجانب البرهاني العقلي قد اعترف به في الإسلام؛ ولذلك نجد أن العقليين الذين فسّروا القرآن الكريم لم يخرجوا على النصّ كالمعتزلة والأشاعرة.

في كتابي «تطور التفسير» تساءلت هذا السؤال، قلت: الحنفية عندهم مبدأ في الأصول، وهي أنهم يعتقدون أن الحديث ما لم يكن مشهوراً لا يقوى على إخراج جزئية من الجزئيات المندرجة تحت العام من القرآن، لأن النص القرآني لا يقدر على إخراج جزئية منه إلا إذا كان الحديث مشهوراً، يعني مستفيضاً اشتهر في عصر التابعين، خالفوا في ذلك الجمهور وطرحوا أحاديث كثيرة، مثلاً حديث «لا تحرم المصة ولا المصتان ولا الإملاجة ولا الإملاجتان» حديث «أرضعيه خمساً ثم يحرم عليك». أحاديث أخرى لم يأخذوا بها لأنهم

اعتقدوا بأنها لا تقوى على نص القرآن، إني أتساءل: إذا كان في قضية فقهية عملية الحنفية قد أبعدوا أحاديث فكيف بالعقيدة التي يجب أن تحتاط لها أكثر، فالمعتزلة مثلاً في الرؤية، لما أوّلوا بعض الأحاديث قوّم الناس عليهم القيامة، بينما هم يتحركون في الإطار العقيدي بينما الحنفية تحركوا في الإطار الفقهي، فلماذا نحكم على هؤلاء بالضلالة ولا نحكم على هولاء بالضلالة، علماً بأن الاحتياط للعقيدة أهم من الاحتياط في مجرّد الفقه، الحقيقة أنه انتهى الوقت وأنا بعد أراوح في المقدمات، لكن النقاط التي أثرتها تكفي لإثارة الفكر.

في الحقيقة هنالك نقطتان مهمتان أريد أن أختم بهما هذه الكلمات المتواضعة، نحن قلنا بأن التفسير أوجد، في إطاره البياني، علم اللغة والتاريخ والحديث والتفسير والفقه والأصول، وفي إطاره البرهاني أوجد لنا علم الفلسفة وعلم الكلام، ولم نتحدث عن العرفان لضيق الوقت وطول القضية. غير أنني أقول: العرفان أوجد لنا إيجابيات وسلبيات، مثلاً، علم التصوف من حيث هو علم الأخلاق وعلم التطهير وعلم السلوك وعلم الاستقامة، علم جيد وممتاز كبقية علوم الإسلام، ولكن بمقابلة هذا أوجد علوماً أو معارف إشرافية خرجت على الإسلام وأدت إلى الباطنية، وأدت إلى الانحرافات في عالم التصوف، عندما ادعوا بالفناء مع إنكار الكائنات ووحدة الوجود وما إلى ذلك، هذه مسألة.

مسألة أخرى، قلت إن الرسول ﷺ لم يفسر الآيات الكونية، غير أن المفسرين الذين جاءوا عبر القرون بعد عصر الرسالة، قد توصلوا إلى إيجاد العلوم الصرفة حول القرآن الكريم، فهم أخذوا الرياضيات والطب والفلك، وما إلى ذلك، من أجل تفسير الآيات وتحقيقها التي كان القرآن الكريم يريد الوصول إليها، ثم بعد ذلك أوصل الإمام الغزالي هذا إلى أمر آخر، عندما دعا المفسرين في كتابه «جواهر القرآن» إلى تفسير الآيات الكونية، حسب

المجموعات التي جمعها في هذا الكتاب.

الأمر الآخر الذي أريد أن أختم فيه هذه المحاضرة أننا نحتاج في منهجنا التفسيري اليوم إلى منهج شمولي وليس أحادي، أصولي لفهم القرآن، يعتمد على عدم سحب صراعات التاريخ إلى العصر الحاضر. تاريخنا فيه صراعات واجتهادات بشرية، خدمت من جهة ودمرت من جهة، هذا التاريخ انتهى، نحن الآن أبناء الحاضر والمستقبل، لا نتوغل في التاريخ لأن التوغل الكبير في التاريخ ممكن أن يودي بالحاضر والمستقبل، ولكن إذا قرأنا التاريخ بعقلية الدكتور عماد الدين خليل وأضرابه فهذا أمر رائع وجميل لأننا نجد في التاريخ سنناً وقوانين نستطيع أن نستنير بها في التاريخ، التحقق من الروايات وعرضها على الأصلين مع الأسف الشديد، قد توافقوني وقد لا توافقوني، أنا أرى - وأعوذ بالله من كلمة أنا- أن المحدثين بذلوا ما في وسعهم، ونقلوا لنا أحاديث النبي ﷺ وبذلوا وسعهم، لكن حدث تقصير في بضع الأحيان في عدم عرض النص المحقق على أصول الدين وأصول الفقه. مثلاً يأتي حديث في البخاري وهو أصدق كتاب بعد كتاب الله، يأتي بأن موسى عندما أراد أن يبرئه الله عرّاه أمام بني إسرائيل رجالاً ونساءً ورأوا كلهم عورته، وأخذ الحجر ملابسه وثوبه فبدأن يركضن وراءه: ثوبي حجر، ثوبي حجر. البخاري رضي الله عنه ثبّت السّند بكل موازينه، فهو صادق، لكن نسينا أن نلتفت إلى علم أصول الدين لأن علم أصول الدين فيه أن خبر الآحاد ليس حجة شرعية فيما يتصل بالعقائد وهذا فيه طعن بالأنبياء إذاً نحن لا نكذب البخاري.

لا ولكن نقول إنه حديث آحاد وذهب الجمهور الأعظم من أصوليي الدين والفقه بأن خبر الآحاد في المسائل العقائدية لا تقوم به حجة، وبهذا نتخلص من هذا الاصطدام. علماؤنا العقليون والمتكلمون بذلوا جهوداً كبيرة وحتى الأصوليون والحقيقة أنا أرى هذه المدرسة الحديثة تتحقق في مدرسة

(الأفغاني عبده رشيد) لا أقول معصومين، هؤلاء، ولكن من حيث العموم (وحسن البنا) ومدرسة (المودودي) ومدرسة (سعيد النورسي) ومدرسة (عبدالحميد بن باديس) وأضرابهم من أركان الحركة الإسلامية الحديثة التي اتخذت من القرآن الكريم هداية لوضعنا أمام الجاهلية الأوروبية، لنقل الصراع من داخل العالم الإسلامي إلى خارج العالم الإسلامي.

تعقيبات على محاضرة مناهج التفسير والمفسرين

د. عماد الدين خليل

بسم الله الرحمن الرحيم. شكراً للأخ أ. د. محسن عبدالحميد على إضاءته للسياقات التفسيرية التي اندرجت في ثلاثة مناهج أو ثلاث مدارس، البياني والعقلي البرهاني، والحدسي العرفاني، لندع المنهجين الثاني والثالث ونتحدث عن المنهج الأول، هل إن المدرسة البيانية اعتمدت منهجاً واحداً أم تنوعت مناهجها بمرور الوقت، وهذا ينسحب أيضاً على المدرستين البرهانية العقلية، والحدسية العرفانية، هل اعتمدت على مسار التاريخ منهجاً واحداً ذا خصائص واحدة، أم مناهج شتى؟ يا حبذا لو أضاء لنا الأخ الدكتور محسن عبدالحميد هذه المسألة التي قد تثيرها محاضرة كهذه. المسألة الثانية هي قضية ما يمكن اعتباره انفجار العصر الحديث في الدراسات البيانية في القرآن الكريم. عندنا في جامعة الموصل على سبيل المثال، قدم ما يزيد على عشر رسائل دراسات عليا في الماجستير والدكتوراة في الدراسات الدلالية للقرآن الكريم، وتوظيف المعطيات الأكثر حداثة لعلم اللغة في مزيد من الاضاءة في القرآن الكريم، حبّذا أيضاً لو نستمع أيضاً عن هذا التوجه الأكثر حداثة للمدرسة البيانية، والتي قدمت خدمات كبيرة وما تزال لتفسير القرآن الكريم، مسألة أخرى أيضاً أشار إليها د. محسن وهي حاجتنا إلى منهج شمولي، هذه مسألة مهمة جداً، علينا أن نتجاوز حصر أنفسنا وعقولنا في الزوايا الضيّقة وسحب صراعات التاريخ وتجزيئية بعض أجدادنا القدماء إلى العصر الحاضر، علينا أن نتعامل مع فضاء واسع في التفسير القرآني، ؟؟؟ روح العصر، ويتجاوز كل الخلافيات، وكل الرؤى التجزيئية في محاوراته، لعل سيد قطب رحمه الله الذي تواضع كثيراً في تسمية كتابه الكريم «في ظلال القرآن» أنه ظلال وليس

تفسيراً هو واحد من المحاولات الكبيرة فعلاً في تاريخنا الحديث في مجال سياق المدرسة البيانية والشمولية في نهاية الأمر، لأن سيد قطب وظّف كل القدرات وكل المعارف وكل الخبرات التي يمكن أن توظف بشكل مدعم بالأدلة في سياق تفسير كبير كهذا التفسير الذي سمّاه سيد «في ظلال القرآن»، وشكراً جزيلاً للأخ الدكتور محسن عبدالحميد.

الأستاذ عبدالسلام القدّومي

ذكر الدكتور أن الرسول ﷺ ليس مفسّراً للقرآن، فهل نفى بطولة هذا التفسير بالمأثور؟

ثم إن الدكتور حاول أن يدافع عن ابن تيمية، لأن له محبون الآن، فعندما ذكر أن ابن تيمية قال إن النبي ﷺ فسّر لغة القرآن، مع أن ابن رشد لم يتحفظ عندما هاجمه، قال إن العقل الكبير عجز عن أن يفهم شيئاً بسيط الأصل، إن الاثنين غير معصومين، فمن أين جاءت العصمة لابن تيمية وبعد المعصوم ليس هناك أحد معصوم.

الواقع أن هناك خلطاً بين الحكمة والعلة، الحكمة الفائدة المتوخاة فهناك فرق، العلة شريعة منصوص عليها، أما الحكمة فتركها الشرع للعقل ليستنتج الحكمة من التشريع.

موضوع أن الرسول ﷺ مجتهد، نحن نقول إن الرسول ليس مجتهداً وإنما كان يفعل خلاف الأوْلى، ﴿استغفر لهم أولا تستغفر لهم﴾ ثم نهى عن الاستغفار لهم، فهو عندما فعل، فعل خلاف الأوْلى، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين﴾ فلا يجوز في حق الرسول أن يكون مجتهداً إن هو إلا وحي يوحى. ثم ذكر أن أصدق كتاب بعد كتاب الله هو كتاب البخاري، من الذي قال ذلك؟ من أصدق، البخاري

أم الرسالة للشافعي؟ كم نسبة الصحة في البخاري؟ وكم نسبة الصحة في الرسالة للشافعي؟ ما مدى تشويش مدرسة الحديث على مدارس التفسير البيانية والعقلية؟ وشكراً.

الأستاذ لطفي:

بسم الله الرحمن الرحيم. أما السؤال فقد ذكر الدكتور المحاضر أن سبعة من الصحابة أوّلوا وباقي الصحابة لم ينكروا عليهم، فهل نستطيع أن نقول إن ذلك إجماع من الصحابة على التأويل؟ هذا السؤال، أما تصحيح المفهوم الخاطئ الذي وقع فيه الدكتور وغيره فقد ألّف الشيخ الجليل الأستاذ عبدالجليل عيسى عميد كلية أصول الدين واللغة العربية في جامعة القاهرة، كتاباً أسماه «اجتهاد الرّسول» ونحن نعلم، وقال بذلك الدكتور، أن الرسول مجتهد والله يصحح إذا أخطأ خطأه. العقيدة الإسلامية التي تبني على العقل أولاً والنقل ثانياً، أما الرسول ﷺ معصوم في التبليغ، وقد قال الأستاذ المحاضر أن الرسول ﷺ مبيّن وأتى بالآية ٤٤ من سورة النحل التي تقول ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون﴾ والرسول معصوم في البيان، فكيف نقول إنه مجتهد والمجتهد يخطئ.

الذين قالوا بذلك ومنهم الأستاذ عبدالجليل عيسى هم على خطأ؛ لأن الله سبحانه وتعالى يأمرنا أن نتبع الخطأ ولو لأوان حتى يأتي التصحيح، وقد ردّ على ذلك الأستاذ المرحوم (تقي الدين النبهاني) مؤسس وقائد حزب التحرير لربع قرن (١٩٥٢-١٩٧٧) في كتابه «الشخصية الإسلامية» إذ يقول: لا يجوز للرسول أن يكون مجتهداً، الرسول مبيّن وليس مجتهداً، وهو في البيان معصوم. وشكراً.

الأخ حسن أبوهنية:

التفسير أو التأويل هو قراءة، القراءة تعني إدماج وعي القارئ في مجرى النص، بالتالي يستحيل على إنسان مهما أدى من معرفة، إلا أن يخضع لنظام الفكر السائد (الأبستمي) بدرجة أو بأخرى، وهذا حقيقة يدركها أي مفسر أو أي قارئ لأي نص، مع الطبري نلاحظ المنظومة البيانية؟ الشيء نفسه مع المعتزلة مع الكشاف مثلاً سيدخل بأدوات المفهومية وجهاز المفهوم الكامل في تفسير النص، كذلك الأشعري والرازي ومحمد رشيد وسيد قطب و الطنطاوي والجوهري والطبري في جامع البيان. هذا الإنسان سوف يدمج وعيه في مجرى النص وبالتالي سوف يعمل على حجم النص ثم أدلجته ومذهبته، حتى أدواته التي ابتكرها من آليات اللغة التي صيغت صياغة هي أيضاً مذهبية وأيديولوجية. ألخص هذه الأمور في موضوع إشكالية التأويل، فأقول: التأويل في أغلبه هو حجية للنص وليس لقراءته، ولا يمكن لأي مفسّر إلا أن يدخل ضمن منظومة وجهاز المفهوم في التفكير. كنت أقرأ في قضية الخليقة في القرآن الكريم -قضية الجنس تحديداً في إشكالية الخليقة- وتعدّ هذه القضية من غير المفكر فيه في الفكر الإسلامي المعاصر ومن أسباب ذلك أنها مارست آلية القمع.

وإشكالية الخفية النصرانية التي انسحبت عليها، ستجد أساطير بابلية وسومرية شيء مرعب، تستغرب من أين يأتون بهذا الكلام. الإشكالية هي درجة الحسم والقطع واليقين في كل الأشياء، يظهر أنها مطابقة لآلية العقل مطابقة الكلمات للأشياء. وما زالت إشكالية الاسم والمسمى القديمة في الفكر الكلامي القديم تعمل، فالكلمات هي الأشياء. أما قضية الدال والمدلول والعلاقة الذهنية الاعتباطية، فهذه قضية غير موجودة، وأعتقد أنه حتى المفسّرين كانوا يمارسون هذه المهنة بدون وعي كامل بالمنهجيات؛ لذلك أتصور

أنه قد أنجز في علم الأصول كتب كثيرة ككتب الشاطبي وكتاب "الرسالة" للشافعي، وكذلك أنجزت كتب كثيرة في علم الحديث، لكن نجد أن الإنجاز في علوم القرآن قد تأخّر، ولغاية هذه اللحظة يجري حديث عن التفسير بلا ذكر للأدوات وبلا منهجية واضحة جداً.

إذا كان المفسّر قديماً قد استفاد من الأدوات السائدة في عصره، وربما احترمها هو عبر اجتهاداته الخاصة، وهذا شأن كل فكر يحاول إحداث القطعية والتجاوز، وهو شأن الفكر التجاوزي النقضي الصحيح وليس بالتقليدي المذهبي. وسؤالي: كيف يمكن الاستفادة من تحليل النظم المعرفية في الثقافة العرفية التي تعود إلى المنهجية النبوية، بيانية أو برهانية أو عرفانية أو غيرها، هل يمكن الاستفادة منها؟ أم أن نمارسها دون النظر إليها، البنيويّة أو التفكيكية، أو في أعلى الدرجات المنهجية (السمرطيقا) أو (السيمولوجيا).

الدكتور محمود الرشدان:

بالنسبة للدعوة إلى استخدام المنهج الشمولي يبدو أن هذه الدعوة متكررة وملحة، كيف نصل إلى هذا المنهج الشمولي؟ هل يصل إليه مفسّر أم مؤسسة أم كيف، ما المنهج للوصول إلى المنهج الشمولي؟ لأن هذه الدعوة متكررة منذ سنوات طويلة ولكن لا نرى منهجاً شمولياً قادراً على أن يولد. فما وصفتك لإخراج المنهج الشمولي إلى حيّز الوجود؟

سؤالي الثاني: إنني قد فهمت أنك تدعو إلى استخدام أصول الفقه وأصول الدين كمرجعية عند محاولتنا لفهم الأحاديث أو فهم التفسير البياني في هذا الفهم، هل أصول الدين وأصول الفقه تحتاج إلى اجتهاد وإلى تجديد، أم أن أصول الفقه غير قابلة للاجتهاد والتجديد. وإذا كان الاجتهاد والتجديد في أصول الفقه وأصول الدين وارداً، من أين المدخل إلى هذا الاجتهاد أو

التجديد ليكون الاجتهاد فيهما منضبطاً وله مرجعية؟

وأخيراً، كأنني فهمت منك التأكيد القطعي بأن المعرفة لها مصدران، وكأنك قلت إن الوحي والعقل هما المصدران، وأكدت أن هذا الاستنتاج له قطعية دلالية من القرآن نفسه، الوحي مسلمون له، لكن ما أدري كيف استنتجت أن النص القرآني فيه دلالة قطعية على أن العقل مصدر وليس وسيلة للمعرفة، وإن كان العقل مصدراً وليس وسيلة. وشكراً.

الدكتور زيد أبوالحاج:

نشأت نظرية العلوم الإسلامية من بطن التفسير، وهذه الظاهرة الكبيرة وهي الإسلام جوهرها في هذا النص أو الوحي أو القرآن الكريم. وإن محاولة العرب لادراك مرامي هذا النصّ وأبعاده الحقيقية هي التي أخرجت هذه العلوم، وكل علم من هذه العلوم كان استجابة لحاجة حضارية، مثل علم الطبقات وعلم التفسير، كل هذه العلوم هي استجابة لحاجة الأمة لوعي هذا الكتاب وللتقدم له إلى الأمام، ولذلك سميت هذه العلوم، العلوم الخادمة، لذلك بعض الأصوليين يصرون على هذه التسمية. وإن كانت هي علوماً مساندة لفهم النص القرآني، فهذه العلوم هي أدوات، وهذه الأدوات غير معصومة وغير مقدسّة، فقد نشأت لحاجة حضارية معيّنة قد لا تلبى إلا في وقت آخر، وقد نطورها و نتقدم بها إلى الإمام. وسوالي ونحن نجد كثيراً من الحشو في التفاسير، فكيف يمكن أن ننتقي علم التفسير من إسقاطات المفسّرين المتعلقة بالزمان والمكان الذي عاشوا فيه؟ وشكراً.

الدكتور زياد دغامين:

الحقيقة أود أن أسجل شكري واعتزازي بالمحاضرة التي ألقاها د. محسن عبدالحميد، وأود أن ألفت النظر إلى كلمة جوهرية قالها في معرض حديثه عن المنهج الشمولي الذي نريده وهي عدم سحب صراعات التاريخ إلى العصر الحاضر، كل ما وقع في تاريخنا الإسلامي من معارك فكرية أو عقلية

يجب أن نتجاوزها الآن، لأننا كما نلاحظ أن قضايا المعتزلة نشأت في أواخر القرن الأول الهجري، واستمرت في الأول والثاني والثالث حتى التاسع، فزالت المبررات لوجود مثل قضايا الاعتزال والرد واتخاذ العقل كوسيلة للدفاع عن العقيدة الإسلامية، المبررات هذه زالت، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار ظهور الحضارة الإسلامية في أوجها على زمن الخلافة العباسية، أو الخلافة العثمانية. وهناك مسألة في صحيح البخاري وهي حديث أبي ذر -رضي الله عنه- عندما سأله الرسول ﷺ يا أبا ذر أتدري أين تذهب الشمس، قال: الله ورسوله أعلم، قال: إنها تذهب فتسجد تحت العرش، ويوشك أن تستأذن فلا يؤذن لها. فإذا أردنا أن نحكم مباشرة على قضية العلم وننقض متن الحديث، فإنني حقيقة أطلب الإجابة على هذا من الأستاذ. وشكراً.

إجابة الأستاذ الدكتور محسن عبدالحميد

تساؤل الدكتور عمادالدين خليل هل اعتمد البيان على مسار منهج واحد، في الحقيقة نحن لم نقصد من البيان ما يتعلق باللغة والتركيب المنهج البياني يعني كل ما نسج حول النص، من اللغة ومن غيرها، هذا هو المنهج، ولذلك المسار قد يختلف، مثلاً قد يتغلب الجانب النقلي وقد يتغلب الجانب اللغوي وقد يتغلب الجانب العقلي المستنبط من الآية، فإذاً لا نقصد بالمنهج البياني منهج الدلالات فقط، إنّما الدلالات هي جزء من هذا المنهج.

أنا لم أقل يا أستاذ عبدالسلام الرسول ﷺ ليس مفسّراً قلت الرسول ﷺ فسّر القرآن، لكن هنالك أموراً تركها للعقل البشري، وطبعاً ابن تيمية وابن رشد ليسا بمعصومَيْن وأيضاً هنالك فرق بين العلة وبين الحكمة، وهذا ثابت في الأصول. أما الرسول ﷺ ليس مجتهداً فهذا أمر خلافي بين الأصوليين جمهور الأصوليين يقولون إن الرسول ﷺ كان يجتهد «عبس وتولى» كان اجتهاداً فَصَحَّحَ الموقف الوحي، فالرسول ﷺ اجتهد ولكنه لم يقر على

مخالفة الأوْلى على الخطأ، أما كون تقي الدين النبهاني قال أو ما قال هو واحد من العلماء أيّد جانباً ورفض جانباً، أما أصدق كتاب بعد كتاب الله كتاب البخاري، هذا القول لم يُلقَ جزافاً، أحمع أهل السنة والجماعة، بأنه لا يوجد كتاب أكثر ضبطاً وشروطاً في قبول الرواية من كتاب البخاري، لكن لا يعني ذلك أن البخاري معصوم، وأنه لا يُناقش حديث فيه، لكن عندما تضع الأحاديث كتب السنن في قضايا الشروط ودقة الرواية أعلى الشروط في قبول الرواية بإجماع المحدثين من أهل السنة والجماعة عند البخاري ولكن ما أحد قال إن قولنا هو أصدق كتاب بعد كتاب الله، أنه معصوم أو وحي ١٠٠٪ ولذلك قلت إن هنالك بعض المسائل في البخاري أو في غير البخاري يجب أن تتعرض إلى محاكمة الحديث على التفسير؟ كل مدرسة تخطئ وتصيب ولكن من أين أتى التشويش في تحكيم الألفاظ والنصوص والمشي على ظاهرها دائماً؟ القرآن خطاب عربي، ورب العالمين أعطانا العقل، وأعطانا الأدوات وأعطانا سبل الفهم، ولذلك نجد أن أهل الحديث الذي جماعة منهم لم يتفقهوا في الدين ولم يتعمقوا في أصول الدين التشويش يأتي من قبلهم. ونجد اليوم صراعاً، فبعض حفظة النصوص، يثيرون أمامنا مشكلات لا أصل لها نتيجة لتمسكهم بظاهر بعض الأحاديث، بينما نحن مأمورون في القرآن والسنة أن نتعمق بالنص نتعمق ﴿ذلك لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد﴾.

الأستاذ لطفي أثار قضية اجتهاد الرسول ﷺ وهذا أمر تكلمنا عنه الظلم العظيم هو نوع من الظلم، فباعتقادي وهذا ما قاله كل المفسّرين حتى الزمخشري الذي هو معتزلي أتى بهذه المسألة، فإذاً هي مسألة ليست قطعية حتى نرد الحديث. الأسانيد عن ابن عبّاس التي تروي عن كعب وغير كعب كلها موضوعة، ما تعرض أحد من الصحابة إلى ظلم كابن عباس لأن

الأسانيد التي تروي عن ابن عباس (١٣٢) سنداً (٣) منها صحيحة و (٢) مقبولان، (١٣٠) سنداً من الأسانيد التي ترجع إلى ابن عباس لا قيمة لها في علم الجرح والتعديل. لا شك أن كل تحدٍّ يبدأ من الداخل، كما قال الأستاذ نايف، المعتزلة وغير المعتزلة بدأ التحدي عندهم من الداخل، لكن تم توسع بعد ذلك إلى الخارج.

الأخ حسن، نعم في العصر الحديث يجب إبعاد النص عن المصطلحات، هذا من أعظم مشكلات علم التفسير والمفسرين، نعم كل مفسر يلوّن القرآن بلونه، ونحن اليوم في دعوتنا إلى التّمسّك بالتفسير الشمولي، نريد طرح هذا. القرآن نص غير قطعي ولذلك لم يتمحور علم التفسير كما تمحورت العلوم الأخرى، لأنها بُنِيَت على قواعد، بينما القرآن حركة ولذلك قال علي بن أبي طالب: «القرآن حمّال» لأنه كان يستند إلى آية، والخوارج يستندون إلى الآية نفسها في نقضه، لأن القرآن من القطعيات.

نعم، يجب أن نستفيد من معارف كل عصر في إعادة النظر في تفسير القرآن الكريم، ولذلك لما أعددت ضوابط التفسير في كتابي «تطور تفسير القرآن» أضفت إليه ضابطاً وهو معرفة العصر؛ لأن القرآن ليس ماضياً ولا حاضراً ولا مستقبلاً بالتحديد العرفاني. القرآن سقف فوق الزمان والمكان فما نجده من المعارف في الزمان والمكان، نلتقط منها ما يمكن أن يلقى ذلك إضافة أو ضوءاً جديداً على القرآن الكريم، واستفادة من المعرفة الحديثة في التفسير لا شك أننا نحتاج إلى اختصاص، فالطبيب هو الذي يلقي النظر على الآيات، والاقتصادي هو الذي يلقي النظر على آيات الاقتصاد وعالم النفس هو الذي يعيد النظر في آيات علم النفس. . . ، يعني لم نعد، نحن في العصر الحاضر، نستطيع أن نفسر القرآن وحدنا كما كان المفسّرون السابقون يفعلون.

الأستاذ زيد، نعم العلوم كانت استجابة لحاجة حضارية، لكن من الذي

أثار هذه الاستجابة والدعوة؟ القرآن، فإذاً نعود إليه بصورة غير مباشرة. إسقاطات المفسّرين الناشئة عن الزمان والمكان كما قال الأخ حسن أيدته في ذلك، يجب أن لا نعتمد عليها.

الدكتور محمود الرشدان، كيف نصل إلى المنهج الشمولي؟ هل يوجد منهج شمولي؟ نعم، الحركة الإسلامية المعاصرة، وعلماؤها، ومفكروها، ومفسّروها، ابتداءً من الأفغاني إلى آخر مفسّر في إطار هذه الحركة استطاع تماماً أن يخلص التاريخ من الضغط التاريخي وضغط المصطلحات وضغط الزمان والمكان، ووجه التفسير إلى الصراع مع الجاهلية المعاصرة كما واجهها النبي ﷺ. نحن نُرجح وحدة الإسلام ووحدة المنهج الشمولي الإسلامي، وما زال جانب كبير من الصراعات الماضية يعكر صفو العمل للوصول، ولكن في اعتقادي أن طبيعة التطور الزماني والمكاني في العصر الحاضر سيرجح المنهج الشمولي على مناهج التجزئة والبقاء في التاريخ. أصول الدين مفهوم واسع، مع الأسف الشديد كتبنا في أصول الدين التي جمعت بين الوحي والفكر، ونحن اليوم ندعو إلى إبعاد الفكر عن أصول الدين، نعم، نحن اليوم نراجع أصول الدين؛ لأنه ليس كل ما قاله الأشاعرة أصول الدين، هي آراؤهم، أدخلوها في أصول الدين وعدوها من الثوابت، وكذلك الماتريدية. وليس كل ما يقوله ابن حزم وابن تيمية، وهما متكلما المحدثين، هو داخل في أصول الدين، كثير من الأحيان تدخل في أصول الدين وتأخذ لون المتكلم أو الكاتب. فنحن اليوم لا بد لنا أن نفصل الوحي الإلهي عن الفكر الإسلامي، أو الفكر البشري حتى نستطع أن نحاكم هذا الفكر عبر التاريخ، نحن عندنا وحي ديني حول الوحي فكر، فنحن لا نستطع أن نحاكم الوحي القطعي طبعاً، ولكن يجب أن نفصل الفكر عنه حتى نستطع أن نحاسب هذا الفكر.

أما المعرفة لها مصدران، القرآن من حيث هو وحي قطعي، هذا القرآن

يقول ذلك، لكن الذي يؤمن ابتداءً بالقرآن، كيف يؤمن إذا لم يبن هذا على الوحي القطعي، ولذلك يقول الله تعالى: ﴿يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً﴾ فالبرهان هو رسول الله، نبوة الرسول ﷺ ثبتت لنا بالعقل نحن نبني النبوة على العقل، فيكون برهاناً على القرآن، ثم نرجع إلى القرآن فنثبت إعجازه، فيكون شاهداً على صدق رسول الله ﷺ ثم إن مئات الآيات في القرآن التي تقول: ﴿لآيات لقوم يعقلون﴾ ﴿لأولي الألباب﴾ كذا كذا. لو لم يكن العقل حجة، كيف يقول القرآن عشرات الآيات أنه ﴿فاعتبروا يا أولى الآلباب﴾ وعلماء الإسلام مجمعون عدا الشيعة وابن حزم أنه هذا قياس، والقياس موقف عقلي، نعمل به لأن القرآن الكريم قطع في هذا، إذاً الوحي قاطع والعقل قاطع ولكن كما قلت العقل برهان، فيه برهان، المنطق الذي يجمع بين العقول وفيه أقوال رجال، يقول أنا في عقلي أريد ذلك ولذلك ابن تيمية يقول «نحن لا نكذب حجية العقل» علماء المسلمين مجمعون تقريباً على حجية العقل، الآية الكريمة ﴿الله خالق كل شيء﴾ إذاً هو خلق نفسه. بأي شيء ندفع، بحجة العقل القاطع ندفع أن الله تعالى خلق نفسه، إذ القول بهذا يؤدي إلى النقيض إذ كيف يخلق نفسه وهو عدم، إلخ.

الأستاذ زياد، المادة المعرفية لعلم الكلام، نعم، المادة المعرفية لجوانب كثيرة من علم الكلام انتهت، كان علم الكلام أيديولوجية المسلمين في تلكم الأزمان، لكنه يمكن أن يوجد عندنا إشكاليات مع الحضارة الغربية، فمن غير المعقول، أن ننقل المادة المعرفية في علم الكلام القديم إلى زماننا ونتصارع عليها وقد أتفق مع الدكتور في هذا. أما أن الشمس تذهب تسجد تحت العرش، كل شيء في الكون يسجد هذا ساجد، هذه ساجدة، أنا ساجد، أنتم ساجدون، رغباً ورهباً شئنا أم أبينا، فكون أن النبي ﷺ يقول: تذهب الشمس وتسجد،

هذا لا يصطدم مع علم الكلام الحديث ولا يشكل مشكلة حتى نؤوّل الحديث عليه، لكن في مسألة براءة موسى النص يصطدم مع عصمة الأنبياء فحين ذلك يكون هناك نص قطعي .